JACÓ ARMÍNIO

Uma análise de

ROMANOS 9

Tradução e notas de

CARLOS AUGUSTO VAILATTI

JACÓ ARMÍNIO

Uma análise de

ROMANOS 9

JACÓ ARMÍNIO

Uma análise de

ROMANOS 9

Tradução e notas de

CARLOS AUGUSTO VAILATTI

APRESENTAÇÃO

A obra que o leitor tem em mãos, intitulada *Uma Análise de Romanos 9*, do teólogo holandês, Jacó Armínio[1] (1559/1560-1609), consiste, na verdade, na tradução de uma extensa carta que este endereçou ao ex-padre, Gellius Snecanus[2] (1540-1596), um respeitado e piedoso erudito zwingliano da antiga Frísia.[3] A inspiração para a escrita desse longo texto, por parte de Armínio, encontra-se na publicação de *Uma Introdução ao Nono Capítulo de Romanos*, de autoria de Snecanus, datada de 1596, a qual chegou ao conhecimento do teólogo holandês e cujos argumentos e explicações contidos no livro, por serem semelhantes aos de Armínio, motivaram-no a produzir a sua correspondência, bem como a externar a sua gratidão ao erudito frísio

pelo seu trabalho.

O texto original de Armínio foi publicado em latim por Godefridum Basson, em 1612, como um apêndice ao *Examen Perkinsiani* (*Um Exame do Tratado de William Perkins*), sendo denominado *Analysis Capitulum 9 ad Romanos* (*Análise do Capítulo 9 de Romanos*),[4] e, em 1853, foi traduzido para o inglês por W. R. Bagnall, recebendo o nome de *Analysis of the Ninth Chapter of the Epistle to the Romans* (*Análise do Nono Capítulo da Epístola aos Romanos*),[5] obra esta que serviu como base para a presente tradução pioneira para o português.

A fim de tornar a leitura deste tomo mais proveitosa, algumas observações preliminares se fazem necessárias. Primeira, *Uma Análise de Romanos 9* é uma *carta* cuja escrita reflete a erudição e o estilo próprios do século 16, e, portanto, tal documento não pretende oferecer uma

interpretação exaustiva de Romanos 9 nos moldes exegéticos contemporâneos. Segunda, Armínio é tanto um teólogo bíblico quanto escolástico, binômio este que explica a fundamentação respectivamente bíblica e lógica de seus argumentos.[6] Contudo, neste trabalho em particular, perceber-se-á que a tônica recairá sobre este último aspecto, o que explica a ênfase acentuada dada a razão e aos silogismos em seu texto. Armínio é um homem de fé, mas não somente isso. Ele também é um pensador, e, como tal, se preocupa em desenvolver o seu pensamento de forma lógica e precisa. Esse traço de sua personalidade será facilmente notado ao longo de sua composição. Terceira, com o propósito de proporcionar ao leitor uma melhor compreensão do pensamento de Armínio, em razão da peculiaridade de seu vocabulário, várias notas de rodapé foram acrescentadas ao longo do documento, ora trazendo

explicações sobre o significado de determinadas palavras, expressões e frases (a maioria delas em latim e algumas em grego), ora fornecendo explicações adicionais do próprio Armínio, encontradas em outras partes de suas obras, quanto ao seu entendimento de Romanos 9 especificamente. Acreditamos que esse tipo de expediente adotado será de grande valia no auxílio à correta interpretação da obra. Quarta, o texto que o leitor tem em mãos, por se tratar de uma carta, é corrido, não contendo, portanto, capítulos, títulos, subtítulos ou coisas do gênero em suas páginas. Embora pudéssemos elaborar tais divisões e inseri-las no documento, optamos por não fazê-lo, com o intuito de preservar ao máximo as suas características originais.

De uns anos pra cá, o interesse pela vida e obras de Jacó Armínio tem experimentado um

crescimento acentuado em nosso contexto brasileiro. Contudo, a quantidade de material produzido sobre a vida e o pensamento do teólogo holandês ainda é bastante tímida, se levarmos em consideração sua tamanha relevância para a história da teologia cristã. Portanto, ao traduzirmos tal obra para o português, esperamos preencher essa lacuna e fornecer a nossa parcela de contribuição aos estudos devotados ao pensamento de Armínio.

De modo especial, nos sentimos particularmente privilegiados por termos concluído a tradução e as notas deste trabalho no mês de outubro, mês este que comemora os 456 anos do nascimento de Armínio (10/10/1560) e, ao mesmo tempo, os 407 anos de sua morte (19/10/1609).[7] Desse modo, com a publicação de *Uma Análise de Romanos 9*, além de oferecer ao público brasileiro essa obra inédita de Armínio em língua portuguesa, desejamos também

prestar uma justa homenagem à memória desse ilustre teólogo holandês.

Por fim, mas não menos importante, queremos deixar registrado o nosso agradecimento à Editora Reflexão por contribuir substancialmente com os estudos teológicos arminianos, ao publicar esse comentário quadricentenário de Armínio sobre Romanos 9. Teólogos, pastores, professores de escola bíblica dominical, leigos e demais interessados nos estudos bíblicos e teológicos certamente irão se beneficiar com o riquíssimo conteúdo exposto neste livro.

São Paulo, 10 de Outubro de 2016

Carlos Augusto Vailatti Doutor em Estudos Judaicos pela USP; Bacharel e Mestre em Teologia.

ANÁLISE DO NONO CAPÍTULO DA EPÍSTOLA AOS ROMANOS

Esta análise foi preparada por Armínio em 1593 e foi enviada a GELLIUS SNECANUS, um ministro do Oeste da Frislândia, cujas opiniões acolhidas da doutrina cristã eram semelhantes àquelas de Armínio. Ela foi publicada nas edições em latim das obras de Armínio como um apêndice aos tratados precedentes, como ilustrativa dos muitos pontos discutidos neles.[8]

AO DISTINTO HOMEM DE DEUS, GELLIUS

SNECANUS, MEU COMPANHEIRO MINISTRO, MAIS AMADO EM CRISTO, JACÓ ARMÍNIO DESEJA SAÚDE E SUCESSO POR MEIO DE CRISTO.

Eu não posso descrever facilmente, mais excelente senhor, com quanto prazer eu fui afetado por ler e seriamente considerar seu comentário sobre o nono capítulo da epístola aos Romanos. Pois quando eu vi que sua ideia do escopo do apóstolo e do uso de seus principais argumentos era a mesma, como eu havia recentemente apresentado à minha congregação, ao explicar o mesmo capítulo, fui grandemente confirmado naquela opinião, tanto porque tenho grande confiança em seu julgamento, quanto porque encontrei provas nos argumentos que você desenvolveu. Eu não poderia, portanto, fazer menos do que escrever, em troca, a você, para apresentar a minha gratidão e para informá-lo como

eu tenho procedido ao explicar este capítulo e o que me impeliu a seguir esse caminho; não para provar nossa mútua concordância apenas, mas para confirmá-la tanto quanto esteja em meu poder.

Eu confesso, francamente, que este capítulo sempre me pareceu estar envolvido na maior obscuridade[9] e sua explicação tem se mostrado difícil,[10] até que a luz, introduzida desta forma, dissipou as sombras, e colocou o objeto, ilustrado por sua própria clareza, diante da minha mente, de modo a ser claramente compreendido.

Eu vou para o assunto em si. Em primeiro lugar, o escopo do capítulo é o mesmo de toda a epístola: *Que o Evangelho, não a Lei, é o poder de Deus para a salvação, não para aquele que pratica uma obra, mas para aquele que crê,*[11] *uma vez que, no Evangelho a justiça de Deus é manifesta na obtenção da salvação pela fé em Cristo*. Este

capítulo faz sua parte e, de fato, está especialmente envolvido no apoio a essa proposição. Ele denfende a proposição contra as objeções dos judeus, que, com todo o seu poder, esforçam-se para derrubá-la como algo hostil e destrutivo para as suas próprias ideias, e assim a defende para confirmar a sua verdade mais e mais, e, ao refutar tais objeções, acrescenta força e estabilidade ao fundamento já posto, naquela *palavra e propósito divinos*, com os quais os judeus estavam lutando energicamente, em seu próprio favor, para a queda da doutrina de Paulo.

Que tal é o plano do capítulo, a conexão mostra, a relação da qual pode ser requerida, parcialmente, a partir desta proposição antecedente. *Muitos judeus haviam sido rejeitados*, o que está incluído, também, na introdução deste capítulo – “Eu poderia desejar ser anátema, separado de Cristo, por meus

irmãos", parcialmente, a partir da negação contida no versículo 6 – "não que a palavra de Deus haja falhado". Ambos os quais, sendo compreendidos em um enunciado, podem ser adequadamente traduzidos assim – *Embora a maioria dos judeus fosse rejeitada, contudo, a palavra de Deus não falhou*. Por isso, parece mais claramente que os judeus haviam feito uma afirmação contra Paulo, contrária a esta negação, que, por meio da interposição daquele antecedente (que foi imediatamente deduzido a partir da doutrina de Paulo), eles poderiam condenar aquela doutrina, da qual uma consequência tão absurda poderia ser deduzida, da falsidade, e refutá-la como absurda desse modo: – "Se a maioria dos judeus é rejeitada, a palavra de Deus tem que falhar; – Mas não é possível que a palavra de Deus falhe; – Portanto, a maioria dos judeus não foi rejeitada." Como isso

funciona contra o apóstolo? Ele havia proposto uma doutrina que, necessariamente, incluía a rejeição dos judeus numa medida muito considerável, a saber, *a justiça e a salvação devem ser obtidas pela fé em Cristo, não pelas obras da lei*.[12] Foi fácil para os judeus deduzirem disso, – "Se a justiça e a salvação consistem na fé em Cristo, a quem Paulo prega, segue-se que os judeus, em sua maior parte, são rejeitados da aliança. A razão desta conclusão é a seguinte: "Porque a maioria dos judeus não crê em Cristo".[13] Mas é falso que a maioria dos judeus é rejeitada por Deus; pois, então, a palavra de Deus teria falhado. Portanto, a doutrina do apóstolo Paulo, a partir da qual essa consequência é deduzida, é um absurdo. O apóstolo considerou que era necessário para ele refutar esta objeção, que ameaçava derrubar e destruir a sua doutrina, ao mostrar que o princípio inquestionável que os judeus

utilizaram como suporte à sua objeção, não só não era prejudicial à sua causa, mas era até mesmo bastante favorável a ela.

É necessário resolver adequadamente o estado da questão no conflito entre o apóstolo e os judeus. Pois isto será de grande importância para todo o assunto. Não é – "a maioria dos judeus rejeitada?", ou – "a palavra de Deus de nenhum efeito?". Pois o apóstolo confessa que seria ímpio até mesmo admitir o último pensamento. O primeiro ele irá provar posteriormente pelo claro testemunho da Escritura. Mas a questão abrange a ambos; – "Será que a palavra de Deus falhou, mesmo se a maioria dos judeus é rejeitada?". Até mesmo isso não é suficiente. A resposta a esta pergunta não resolve toda a disputa e nem esgota todas as dificuldades. Pois, se o apóstolo, pela força de seus argumentos, deve ganhar este ponto de que alguns, e, na verdade,

até a maioria dos judeus, é rejeitada, e ainda assim a palavra de Deus permanece segura, ainda não permaneceria esta questão: "A palavra de Deus não falhou se aqueles dentre os judeus que são rejeitados são os que, com o maior zelo, buscam a justiça da Lei?". Esta questão ainda deve permanecer, assim como seria fácil para os judeus fazerem uma exceção para a solução desta questão – "Embora a palavra de Deus permaneça firme, se muitos dos judeus são rejeitados, no entanto, nós não podemos ser incluídos nesse número, caso contrário a palavra de Deus teria falhado". Este elemento, portanto, ao ser adicionado, irá completar toda a afirmação da questão, assim: "A palavra de Deus não se tornou sem efeito se aqueles dentre os judeus que buscam a justiça, não da fé, mas da lei, são rejeitados por Deus."

Esta questão é adequada para o seu esquema; a

solução da mesma encerra a discussão e exaure todas as dificuldades; disso o apóstolo trata, como se torna evidente a partir de seus argumentos, os quais incidem, todos, sobre a sua solução. Aliás, na verdade, nem foi isso que deu origem à questão, ao ser separado da questão, e para refutar esse princípio que faz referência à firmeza da palavra de Deus, o qual foi apresentado pelos judeus e que o apóstolo também se esforçou, tão fortemente quanto possível, por afirmar contra eles. Nesta questão, por conseguinte, isto deve ser principalmente tratado para, – "teria a palavra da aliança, firmada com os judeus, sido em vão, se a doutrina do apóstolo em relação à obtenção da justiça e da salvação pela fé em Cristo, não pela lei, ou pelas obras da lei, encontrasse um lugar ou fosse considerada como o princípio fundamental da salvação?".

A diferença que existe entre essas duas condições

da pergunta e a importância que essa diferença tem, percebe-se facilmente. Pois a questão, proposta desse modo, "não seria a palavra de Deus inútil, se a maioria dos judeus é rejeitada?" poderia ser respondida dessa forma: "Deus, de fato, na palavra da promessa, convidou a todos os judeus e os chamou para uma participação na aliança, mas, além disso, por Seu eterno decreto e propósito, Ele determinou, na verdade, tornar participantes apenas alguns dos judeus, ignorando os restantes e deixando-os em seu estado anterior." Alguns realmente dizem que esta é a suma da resposta do apóstolo à questão proposta.

Mas a questão, proposta desta última forma, – "não teria a palavra de Deus falhado, se aqueles dos judeus que buscam a justiça, não da fé, mas da lei, são rejeitados por Deus?" – só pode ser respondida desta maneira: "Deus, em Sua palavra e na

declaração de Sua promessa, mostrou que Ele considerou, na relação de filhos, somente aqueles dos judeus que buscariam justiça e salvação pela fé, mas na relação de estranhos, aqueles que buscariam as mesmas coisas pela lei".[14] Mas as duas respostas são muito diferentes. No primeiro caso, o decreto da predestinação[15] é definido de acordo com o sentimento de Beza[16] e outros; no segundo, de acordo com os sentimentos dos judeus. Longe de mim, no entanto, fazer uma declaração como esta para confirmar a sua opinião ou a minha própria com relação ao decreto da predestinação como resposta, o que eu vejo ser uma adaptação isolada para a questão assim declarada. A passagem em si irá declarar, de fato, se examinada, que o estado da questão é que, o que eu apresentei, se um julgamento correto puder realmente ser formado concernente ao estado da questão, a partir dos

argumentos apresentados em sua discussão e da conclusão obtida, que ninguém poderá negar nunca ter recebido o limiar do conhecimento.

Deixe-nos, então, considerar estes pontos, na resposta do apóstolo. Primeiro, ele nega que a consequência – "a palavra de Deus falhou" – possa, de qualquer modo, ser deduzida do antecedente que os judeus propuseram: nestas palavras – "Não que a palavra de Deus haja falhado."[17] Então, ele acrescenta o motivo da negação, e a prova escriturística entrelaçada com a razão, por meio de alegorias,[18] ditadas por Deus, e explicadas pelo apóstolo. A razão consiste na distinção dos judeus e em sua dupla classificação em respeito a esta divina palavra e propósito, ou a partir da dupla descendência de Abraão, da qual somente uma foi compreendida naquela palavra e propósito. "Pois", ele diz, "nem todos que são de Israel são Israel: nem

por serem descendência de Abraão, eles são todos filhos:"[19] mas há, entre eles, alguns "filhos da carne" e outros "filhos da promessa";[20] de onde conclui-se – se a palavra de Deus não abrange a todos os israelitas em uma característica, ela não falha, mesmo que alguns, dentre si, possam ser rejeitados; e muito menos, se eles são rejeitados de quem fica evidente, da palavra em si, então eles nunca foram compreendidos nela. Este fato deveria ser adicionado em conjunto, ou a questão não poderá de modo algum ser satisfeita. Ela foi acrescentada, na verdade, tal como resulta do apóstolo. Nem ele, de fato, não apenas diz que nem todos estão compreendidos sob essa palavra, mas ele também descreve aqueles que são considerados como filhos de Deus e que não estão incluídos naquele termo. Pois os filhos da carne são considerados pelo apóstolo, estranhos a aliança, e os

filhos da promessa são considerados participantes da aliança. Assim, este argumento, ao refutar a objeção judaica, pode ser construído. – Se a palavra de Deus compreende apenas os filhos da promessa, à exclusão dos filhos da carne, então segue-se que a palavra de Deus não falhou, mesmo se os filhos da carne são rejeitados: ela, na verdade, teria falhado se a tivessem recebido aqueles que são excluídos pela condição da aliança; – Mas a palavra de Deus compreende somente os filhos da promessa, à exclusão dos filhos da carne; – Portanto, a palavra de Deus não falhou, mesmo que os filhos da carne sejam rejeitados.

Por consequência, também, – A palavra de Deus não falhou, mesmo que a maioria dos judeus seja rejeitada, desde que sejam abrangidos no número dos filhos da carne, e que eles são incluídos deste modo é evidente a partir da descrição dos filhos da

carne.

Dos filhos da carne se diz, neste lugar, pelo apóstolo, serem aqueles que, pelas obras da lei, resultam depois a justiça e a salvação. Desta forma, também, o consequente é sustentado, sendo deduzido de sua doutrina concernente à justificação e salvação pela fé em Cristo. Pois não se segue, a partir disso, que alguns dos judeus são rejeitados, a não ser por esta marca distintiva, ou seja, que eles não creem em Cristo, mas seguem após a justiça da lei. Mas os filhos da promessa são aqueles que buscam a justiça e a salvação pela fé em Cristo. Esta descrição dos filhos da carne e da promessa é tão clara a partir das Escrituras, que não necessita de mais discussão. Mas os fundamentos das provas podem ser procurados a partir dos capítulos 4, 9 e 10 desta epístola e nos capítulos 3 e 4 da Epístola aos Gálatas, como você observou,[21] e como eu

apresentei para a minha congregação quando tratei deste assunto.

A partir da discussão da questão é evidente que ela deve ser proposta da segunda maneira, com relação ao caráter daqueles rejeitados. Devemos agora, de fato, considerar a prova dessa razão que é assumida no silogismo[22] de refutação. Pois a consequência, deduzida dela, é, em si mesma, clara e manifesta. O apóstolo, então, prova que a palavra da promessa e da aliança compreende somente os filhos da promessa, à exclusão dos filhos da carne, e isto por um tipo duplo,[23] um tomado da família de Abraão e o outro da família de Isaque. Mas duas coisas são pressupostas no argumento em ambos os casos, ambos apoiados pela autoridade do apóstolo, que deve ser considerada sagrada por nós. A primeira, que Ismael e Isaque, e Esaú e Jacó, devem ser considerados, não em si mesmos, mas como

tipos naquelas passagens que ele apresenta. A outra, que eles são tipos dos filhos da carne e da promessa.[24] O apóstolo não prova nem um nem outro, mas assume ambos e corretamente. Pois é mais certo, a partir de uma inspeção das próprias passagens, que isto é assim, porque o apóstolo diz, em Gl 4:24, “que as coisas são uma alegoria”, e que o primeiro sentido que Deus desejou dar àquelas passagens não é literal, mas alegórico. Dessas coisas que estão sendo pressupostas, a força do argumento do apóstolo consiste na concordância entre os tipos e antítipos,[25] que é tão grande quanto é a imutabilidade e constância dAquele que quis que estes devessem ser tipos, correspondentes a esses antítipos. Mas deve-se observar que esta concordância consiste, não em sua semelhança exata, mas em sua mútua conexão e relação, sendo preservada a diferença adequada entre o tipo e o

antítipo. Dou esta advertência para que ninguém possa pensar que seja necessário que aquele que representa os filhos da carne, deva ser ele mesmo um filho da carne, pelo modo da mesma definição.

Agora, vamos aos casos particulares. A prova do primeiro tipo depende dessas duas passagens da Escritura (versículos 7 e 9): “Em Isaque será chamada a tua descendência” e “por este tempo eu virei e Sara terá um filho”, a partir das quais este argumento é deduzido, cuja concordância está sendo pressuposta. – Na descendência, a referência é feita a Isaque; – Mas Isaque é o tipo de todos os filhos da promessa; – Portanto, todos os filhos da promessa estão considerados *na semente*. O termo maior[26] é abrangido nestas palavras: – “Em Isaque será chamada a tua descendência”. O termo menor, parcialmente nestas palavras: – “Porque a palavra da promessa é esta: Por esse tempo, virei, e Sara terá

um filho"; – parcialmente naquela concordância, cuja menção foi feita.

Mas não apenas podemos inferir que todos os filhos da promessa estão contados na descendência, mas que somente eles são assim contados. Pois essas coisas que são faladas de Isaque são eficazes para a exclusão de Ismael, como mostra o apóstolo pelo uso da partícula adversativa "mas" (versículo 7), unida ao componente da frase, em oposição às primeiras negativas, "mas, em Isaque será chamada a tua descendência"; da qual esta conclusão é deduzida; – Ismael não é contado na descendência; – Mas Ismael é o tipo de todos os filhos da carne; Portanto, nenhum dos filhos da carne é contado na *descendência*. Eu sei que nessa figura, a conclusão é deduzida apenas de um caso particular, mas a força da conclusão depende da concordância que subsiste entre o tipo e aquele que é esboçado pelo tipo, de

acordo com a imutável vontade de Deus.[27] Nós sabemos também que uma conclusão pode ser extraída a partir da necessidade do sujeito, a qual não pode ser extraída da forma particular do silogismo.

Aqui poderíamos dizer muitas coisas sobre o modo consequente da relação mútua entre Ismael e os filhos da carne, e de Isaque e os filhos da promessa; e como isso foi adequadamente representado pelo nascimento de cada um, tal como o apóstolo declara que foi prefigurado[28] por aquele tipo. Mas eu não acho que seja necessário repetir essas coisas porque elas servem apenas para explicar aquele sentimento, não para confirmá-lo, como nos é suficientemente provado pela autoridade do apóstolo, a saber, que os filhos da carne são representados por Ismael, mas os filhos da promessa, por Isaque.

Agora, outro tipo é introduzido, retirado da família de Isaque, em que o apóstolo afirma que a mesma coisa é declarada, como no anterior, quando ele diz (versículo 10), “E não somente esta, mas também Rebeca, quando etc”. Essa passagem, portanto, apresentada com a mesma finalidade, deve ser explicada de acordo com o mesmo esquema. Mas três coisas devem ser consideradas aqui, na ordem. Primeira – algumas circunstâncias, peculiares a esse tipo, que acrescentam muito peso para a prova do apóstolo e pelas quais o apóstolo antecipa o que ele prevê que pode ser apresentado pelos judeus contra o primeiro tipo em oposição à sua causa. Em segundo lugar – a palavra de Deus que foi dirigida a Rebeca, cujo argumento típico abrange, é ilustrada a partir de outra passagem, retirada dos profetas. Em terceiro lugar – a explicação que Paulo, divinamente inspirado,[29]

fornece do objeto e alcance da divina declaração.

Quanto à primeira, os judeus poderiam objetar contra o primeiro tipo, que não é de se admirar que Ismael, sendo rejeitado, Isaque deveria ser adotado como um filho de Deus, tanto porque Ismael era o filho de uma mulher escrava e Isaque da mulher livre, como porque, antes de Deus ter anunciado a palavra da promessa a Sara, Ismael havia nascido e poderia ter cometido aquelas coisas que o tornaram indigno daquela honra e felicidade. O apóstolo reúne estas objeções, e responde à primeira, que, no caso de Esaú e Jacó, as circunstâncias eram inteiramente diferentes, visto que ambos tinham o mesmo pai e a mesma mãe e nasceram do mesmo parto. Em resposta à segunda objeção, ele refere-se às palavras dirigidas a Rebeca, quando ela ainda estava carregando os gêmeos no seu ventre, e, portanto, as crianças ainda não eram nascidas, e não poderiam

ter feito bem ou mal, pelos quais uma merecesse ser rejeitada e a outra adotada. Através destas circunstâncias, os judeus foram privados de qualquer objeção, o que eles poderiam fazer contra o tipo anterior, a saber, que eles, nascendo da mulher livre e buscando a sua salvação pela lei, não poderiam, de forma alguma, ser contados entre aqueles que foram rejeitados. Essas palavras, dirigidas a Rebeca, devem ser consideradas, as quais são resumidamente as seguintes: "O mais velho servirá o mais jovem". Elas são explicadas por uma passagem de Malaquias 1:2,3: "Eu amei Jacó, mas odiei Esaú", e isso é dito para que possa ser evidente que a servidão do mais velho está unida com o ódio divino,[30] e o domínio do mais jovem com o amor divino.

Aqui devemos repetir o que foi dito antes, como observação geral, que Esaú e Jacó devem ser

considerados, não em si mesmos, mas como tipos, e de modo que o que é atribuído a eles seja acomodado aos antítipos, ou, em vez disso, às coisas representadas. Assim, também, os antítipos devem ser considerados, antes de uma conclusão, semelhantes aos primeiros, podendo-se deduzir a partir deles, para a refutação do sentimento dos judeus e para a confirmação daquele [sentimento] do apóstolo. Mas o que esses antítipos são, pode ser reunido a partir do fim ou esquema que o apóstolo acrescentou, com estas palavras: "para que o propósito de Deus, segundo a eleição, ficasse firme, não por causa das obras, mas por Aquele que chama".[31] Isto é, Deus, com estas palavras, "o mais velho servirá o mais jovem", dirigidas a Rebeca, "as crianças ainda não haviam nascido, nem haviam feito qualquer bem ou mal", projetadas para indicar nada mais do que Ele tinha formado, em Sua

própria mente, desde a eternidade, um propósito de comunicar justiça e salvação, não alguém que devesse abranger toda a posteridade de Abraão universalmente, mas que deve estar de acordo com a eleição, pela qual Ele distinguiria entre estes e aqueles, não considerados simplesmente em sua própria natureza, como puro e corrupto, mas no que diz respeito à condição, pela qual a justiça e a salvação fossem aplicadas, como o apóstolo mostra nas seguintes palavras – que este propósito, de acordo com a eleição, permanecesse firme não pelas obras, mas por aquele que chama, em cujas palavras está contida uma descrição dos antítipos, que antes haviam sido dados nas frases "filhos da carne" e "filhos da promessa". Aqui está mais claro, pois os filhos da carne e aqueles da promessa são, cada um, por sua própria peculiaridade, definidos pelo apóstolo, nesta passagem, uma vez que os primeiros

são “das obras”, e os últimos “da fé”, pelos quais a obediência é prestada a Deus, que “chama”. Portanto, o apóstolo diz que o propósito de Deus, que está de acordo com a eleição, faz referência àqueles que têm fé no Deus que chama, e que confiam em Cristo, não àqueles que buscam a salvação pelas obras da lei.[32] A conclusão pode ser tirada dessas coisas contra a objeção dos judeus em favor da doutrina do apóstolo concernente à justificação pela fé, da seguinte maneira: “Se a palavra de Deus e o Seu propósito são de acordo com a eleição, pela qual o primeiro é rejeitado e o último aceito, então segue-se que mesmo se alguns dos judeus são rejeitados, ainda assim a palavra e o propósito não são em vão; de fato, em vez disso, se esse propósito, que está de acordo com a eleição, deveria abranger a todos sem qualquer eleição, ele seria em vão; – Mas esta palavra e propósito estão

de acordo com a eleição; – Portanto, mesmo se alguns dos judeus devessem ser rejeitados, ainda que a palavra e o própósito não tenham, por conta disso, falhado; isto é, na verdade, confirmado a partir desse fato, porque é sua natureza excluir alguns, visto que está de acordo com a eleição, pela qual um é rejeitado e o outro aceito."

Uma prova indefinida desta natureza, no entanto, não é suficiente para este assunto: por isso, falta provar que essas mesmas pessoas são excluídas pelo propósito de acordo com a eleição, que são apropriadamente consideradas para serem excluídas e rejeitadas de acordo com a doutrina do apóstolo concernente à justificação pela fé, a saber, aqueles que buscaram obter justiça e salvação, não pela fé em Cristo, mas a partir das obras da lei. Isto, portanto, o apóstolo acrescenta. Por isso, para esgotar toda objeção, a conclusão é esboçada assim:

Se o propósito, de acordo com a eleição, permanece, não pelas obras, mas por Aquele que chama, então segue-se que aqueles que buscam a justiça e a salvação a partir das obras da lei, e pela lei, não são incluídos naquele propósito, mas apenas aqueles que pela fé obedecem a Deus, são prometidos e chamados;[33] – Mas o propósito, de acordo com a eleição, permanece, não pelas obras, mas por Aquele que chama; – Portanto, nesse propósito, eles não são abrangidos, os que são da lei, mas apenas aqueles que são da fé em Jesus Cristo. O termo maior é, em si mesmo, claro a partir de sua fraseologia, se corretamente compreendida, o que significa que a firmeza de propósito, que é de acordo com a eleição, depende, não das obras, mas dAquele que chama. Portanto, para aqueles que são das obras da lei, este propósito não pode ser firme e seguro, mas apenas para aqueles que são da fé.

A partir dessa ideia, parece-me perceptível a razão pela qual Deus colocou a condição do pacto da graça, não em uma perfeita obediência à lei, como previamente visto, mas na fé em Cristo. O termo menor depende da declaração "o mais velho servirá o mais jovem"[34] e da concordância do tipo e antítipo, que consiste nisso – que o que é pressignificado pelo tipo deve corresponder ao antítipo. Mas pelos tipos de Esaú e Jacó, é pressignificado, em primeiro lugar, que o propósito de Deus ocorre de acordo com a eleição; e então, que este propósito permanece, não por obras, mas por Aquele que chama. O primeiro, de fato, porque era amado e o outro odiado; um foi preferido e colocado sobre o outro, o que é um sinal do "propósito de acordo com a eleição"; o último, porque Esaú, o mais velho, foi odiado e feito sujeito, e Jacó, o mais jovem, foi amado e colocado sobre

ele, o que é um sinal de que este propósito permanece “não pelas obras, mas por Aquele que chama”; isto é, que Deus ama aqueles que buscam a justiça e a salvação pela fé em Cristo, mas odeia aqueles que buscam a mesma coisa pelas obras da lei. Segue-se que estes não são abrangidos naquele propósito, os que são das obras da lei, mas apenas os que são da fé em Jesus Cristo, e, por conseguinte, aqueles dos judeus são rejeitados porque seguiram a justiça da lei, e aqueles que foram eleitos e amados buscaram participar na justificação pela fé em Cristo. Portanto, longe esteja da verdade que esta doutrina da justificação pela fé é derrubada pela palavra da aliança e pelo divino propósito, que, por ele, apenas, é estabelecida.

Neste ponto, eu também tenho explicado para muitos, como os judeus foram representados por Esaú, o mais velho, que estavam buscando, em seu

zelo pela lei, a justificação e a vida pela lei, e que, por Jacó, o mais jovem, foram representados aqueles que buscavam as mesmas coisas pela fé em Cristo. Não é necessário repetir essas coisas aqui; a autoridade do apóstolo[35] é suficiente, quem, assim, explica esses tipos e quem, brevemente, a partir da concordância entre o tipo e o antítipo, ou do que é representado pelo tipo, deduz este argumento: – Esaú, o mais velho, foi condenado a ser o servo de seu irmão, por Deus, e foi odiado por ele; – Mas Esaú, o mais velho, é o tipo de todos aqueles que buscam a justificação e a salvação pelas obras da lei; – Portanto, todos aqueles que buscam a salvação pelas obras da lei, estão condenados à servidão e são odiados por Deus. Mais uma vez, – Jacó, o mais jovem, obteve domínio sobre seu irmão, e foi amado por Deus; – Jacó, o mais jovem, é o tipo de todos aqueles que, de acordo com a graça da vocação,

pela fé buscam a justificação. Portanto, aqueles que, de acordo com a graça da vocação, pela fé buscam a justificação, obtêm domínio, e são amados por Deus. Ambos os termos maiores estão incluídos nas declarações “o mais velho servirá o mais jovem” e “amei Jacó, mas odiei Esaú”. Os termos menores estão contidos nestas palavras, “para que o propósito de Deus, de acordo com a eleição, permanecesse, não por obras, mas por Aquele que chama” e dependem da autoridade do apóstolo, que assim explica esses tipos.

Por isso, é evidente que a questão não se refere apenas à rejeição de alguns e a aceitação de outros, mas à rejeição ou aceitação daqueles que possuem certas características, isto é, aqueles distinguidos por certas qualidades. Por isso, o apóstolo, aqui, não trata do decreto ou do divino propósito pelo qual alguns são eleitos e outros são reprovados,

considerados absolutamente em sua própria natureza, seja pura ou corrompida; mas trata de um propósito tal que inclui aquela descrição de eleger e reprovar, que é aqui claramente observada naquele propósito pelo apóstolo: em que consiste, na verdade, a controvérsia entre Beza e seus seguidores,[36] que vigorosamentte defendem o primeiro e a si mesmos, que insistem em um propósito de salvação tal que abrange as pessoas daqueles que estão para ser salvos e aqueles que estão para ser condenados.

Mas eles irão dizer que é, de fato, verdade, que Ismael e Esaú, Isaque e Jacó, devem ser considerados tipicamente, ou seja, o primeiro, em cada uso, representando o caráter dos filhos da carne, e daqueles que são das obras da lei, e o último, os filhos da promessa, e aqueles que são da fé, mas que também eles, por si mesmos,

pertencem, da mesma forma, a essas classes que eles tipificam, e isto do eterno propósito de Deus, pelo qual Ele determinou tornar Isaque e Jacó filhos da promessa e conceder-lhes a fé em Cristo, mas deixar Ismael e Esaú na natureza carnal em que eles nasceram.

Eles afirmam que devemos ir mais longe e perguntar por que um é o filho da carne e o outro da promessa, por que um creria em Cristo e o outro não creria, mas buscaria a salvação pelas obras da lei. Eu respondo – não pode ser provado, a partir dessa passagem, que aqueles que são tipos pertencem aos antítipos: e, se pode, talvez, ser verdade que Ismael e Esaú pertencem aos filhos da carne, tal como descrito, no entanto, que eles sejam de tal ordem, de qualquer propósito divino, não é ensinado neste lugar. Neste propósito, como já o explicamos, alguma coisa está determinada sobre os

filhos da carne e da promessa, mas com a explicação que eles preferem, algo está determinado no que se refere a indivíduos, para que estes devessem ser filhos da carne e aqueles da promessa. Eles não podem, portanto, ter os mesmos fins, o sujeito de um sendo mudado para o atributo do outro. A respeito do sujeito adequado, não há, por enquanto, harmonia, mesmo entre os corifeus[37] desse ponto de vista. E, uma vez que a pergunta – "por que alguns creem e outros não?" possui a mesma mudança de sujeito e atributo, afirmo que isto não está sendo discutido aqui pelo apóstolo, nem tem até mesmo a menor ligação com o seu esquema. Eles devem, portanto, consultar outras passagens da Escritura e ver se podem, a partir delas, obter provas para esse *decreto*. É suficiente para nós que, aqui, o propósito é descrito, pelo qual a nossa justificação e salvação pela graça, possam ser auto-consistentes, e

pelo qual possamos estar mais certos, em nós mesmos, sobre as mesmas coisas. Mas este propósito é aquele que Deus determinou após a condição anterior acrescentada ao pacto legal que não havia sido realizado, e o homem teve, pela queda, se tornado incapaz de realizá-lo, para entrar em um pacto de graça conosco através de Cristo; e de graça para mudar a condição da antiga aliança para a fé em Cristo, pela qual, nós, crendo em Cristo, podemos obter a mesma coisa que deveríamos ter previamente obtido pela obediência plena da lei, proferida por nós mesmos. Sobre este propósito, ao que parece, depende a certeza da nossa salvação, e, ao mesmo tempo, a garantia dela dentro de nós mesmos. Pois nós inferimos esta segurança deste entimema,[38] "eu sou um crente", ou "eu creio em Cristo; – portanto eu serei salvo", ou "eu sou eleito". A força da qual depende dessa

proposição: “Deus tem determinado salvar, imutavelmente, desde a eternidade, aqueles que creem em Cristo”;[39] em cujas palavras está contida a suma daquele propósito.

Se alguém inquirir, “Por que Deus deseja que Ismael e Esaú sejam tipos dos filhos da carne, mas Isaque e Jacó, os tipos dos filhos da promessa?”, eu respondo – Porque era adequado por causa da relevância e da concordância entre o tipo e o antítipo; em relação ao primeiro tipo, de que aquele que nasceu da mulher escrava e da carne deveria ser o tipo dos filhos da carne, mas que aquele que nasceu da mulher livre e da promessa, quando a carne, agora, havia se tornado infrutífera, deveria ser o tipo dos filhos da promessa; mas em relação a este último tipo, que aquele que nasceu primeiro, deveria prefigurar os filhos da carne e que aquele que nasceu por último, os filhos da promessa. A razão

será manifesta àqueles que consideram o acordo entre tipos e antítipos.

Pode-se perguntar ainda, "Por que Deus quis que Ismael nascesse da mulher escrava e da carne, e que Esaú nascesse primeiro; mas que Isaque nascesse da mulher livre e da promessa e Jacó por último?". Eu respondo que a mesma pergunta seria feita se Isaque e Jacó tivessem sido substituídos por Ismael e Esaú. Nessa questão, a liberdade divina é completa, não estando circunscrita por nenhuma necessidade dos atributos divinos, ou de Sua vontade revelada. Isto será visto dos atributos da natureza divina e de Sua própria vontade revelada que estão sujeitos a Deus, na determinação daquele propósito, para o qual seus adversários argumentam. Vamos, agora, para outra objeção, que é desse caráter, "Que diremos, pois? Há injustiça da parte de Deus?".[40] A natureza desta questão e desta objeção é manifesta, mas não é

igualmente claro qual é o antecedente do qual essa objeção é deduzida. Alguns declaram-no assim: – “Se Deus, sem qualquer respeito às obras, considera Ismael e Esaú com ódio e os exclui do número de Seus filhos, mas ama Isaque e Jacó e os considera como Seus filhos, Ele não é injusto? Parece ser uma espécie de injustiça de não conceder as mesmas coisas àqueles de mesmo caráter.” É verdade que se o apóstolo estava considerando-os em si mesmos, e não como tipos de certas características – como tem sido observado – haveria uma ocasião para tal objeção. Pois é certo que a partir desses antecedentes surge uma ocasião para a objeção. Tal, porém, não foi o antecedente do apóstolo, mas este: “Deus, na palavra da aliança e no propósito, que é de acordo com a eleição, abrangeu somente aqueles que poderiam ser filhos da promessa, que deveriam crer em Cristo, à exclusão dos filhos da carne e

daqueles que buscavam a justiça da lei.” De onde segue “que aqueles dos judeus foram rejeitados, os que em seu zelo pela justiça da lei, não creram em Cristo, e, além disso, que aqueles dos gentios que buscavam uma participação na justificação e salvação pela fé em Cristo, foram recebidos na aliança.” Há, além disso, outro antecedente dessa objeção, a saber, este: “Se Deus odeia os filhos da carne e os exclui da aliança, mas ama os filhos da promessa, e os conta na descendência, abrangendo-os na aliança, e isto, de fato, de Seu mero propósito, sem consideração às obras, então segue-se que Ele é injusto”; ou este: “Se Deus rejeita os judeus e aceita os gentios em seu lugar, então Ele é injusto.” Mas estes dois equivalem quase a mesma coisa. Eu acho que o raciocínio do primeiro é o mais conclusivo. O raciocínio desta objeção parece suficiente para provar a injustiça na Divindade, pois Ele fez este

decreto do mero beneplácito de Sua vontade, sem qualquer referência ao mérito.

Vamos, no entanto, examinar a resposta do apóstolo. Ele, primeiro, nega a inferência. Em seguida, ele dá a razão de sua negação. Ele nega a inferência, quando diz, “De maneira nenhuma!”,[41] isto é, não devemos de modo algum admitir o pensamento de que há injustiça em Deus, que é justo em Si mesmo, e, realmente, é a justiça essencial, e que não faz e nem pode fazer nada, a menos que a maioria concorde perfeitamente com a Sua natureza.

A razão desta negação da inferência é dupla;[42] primeira, a partir da liberdade da misericórdia divina; segunda, a partir da devida demonstração do divino poder e glória. Isto, que é inferido da liberdade da misericórdia divina, é compreendido nestas palavras, ‘“Pois Ele diz a Moisés, Eu terei

misericórdia de quem Eu quiser ter misericórdia, e Eu terei compaixão de quem Eu quiser ter compaixão' (versículo 15). Nestas palavras está expressa, de acordo com o idioma hebraico,[43] esta ideia: 'Na escolha e na liberdade da minha vontade está localizado o poder de ter misericórdia de quem Eu quiser'": como também é indicado pela dedução, "Portanto, Ele tem misericórdia de quem Ele quiser ter misericórdia" (versículo 18). Mas de que maneira esta resposta é eficaz para a queda daquela inferência, a palavra "misericórdia" declara que a palavra engloba em si mesma todo o peso da refutação. Pois a única razão suficiente para imputar injustiça em Deus por causa desse propósito era esta: que Deus não poderia, sem cometer injustiça, tornar de nenhum efeito "Sua finalidade da criação, pela qual Ele tornou a justificação e a vida dependentes da obediência da lei, mas a condenação

e a morte na transgressão da mesma lei; especialmente ao ponto de excluir da justificação e da vida aqueles que deveriam esforçar-se, pela lei, para alcançar a justificação e a vida, mas fazer outros, que não deveriam realmente fazer isso, mas deveriam crer em Cristo, tornando-se participantes da justificação e da vida". Esta acusação de injustiça pode ser removida da Divindade, somente pela palavra *misericórdia* aqui utilizada, a qual, uma vez que pressupõe miséria e pecado, por isso mesmo indica que uma mudança do propósito não é feita com qualquer culpa em Deus, mas porque a condição daquele propósito havia sido violada por uma transgressão da lei, e, assim, uma inabilidade[44] para guardar a lei havia sido trazida sobre o homem. Vemos assim que, por culpa do homem, a aliança, firmada na criação, foi anulada, e, portanto, Deus, livre de sua obrigação, poderia ter punido o homem

de acordo com o seu demérito, ou ter instituído outro propósito em Sua própria mente. Para que isso pudesse ser para o bem do homem, era necessário que a misericórdia devesse invervir, a qual deveria perdoar o pecado e organizar uma condição que Ele pode, pelo auxílio da própria misericórdia, ser capaz de executar. O apóstolo afirma que Deus formou dentro de Si mesmo um propósito deste caráter, e isto de Sua mera misericórdia, que era livre (ainda que sob a orientação da justiça) para determinar sobre quem Ele poderia querer ter misericórdia e sobre quem Ele poderia querer não ter misericórdia; a quem Ele poderia querer tornar participante da justificação e da vida, e a quem excluir das mesmas bênçãos. De onde segue-se que Deus, por causa de um decreto dessa espécie e um propósito de acordo com a eleição, pelo qual Ele determinou receber os filhos da promessa na aliança, e excluir dela os filhos

da carne, e pelo qual Ele propôs que deve permanecer "não das obras, mas por Aquele que chama" não pode ser acusado de injustiça; porque Ele foi movido pela misericórdia apenas. Ele estabeleceu esse decreto em Sua própria mente. Deus poderia, portanto, ser injusto, se Ele privasse alguém da justificação e da vida, ou se Ele exigisse uma condição contrária a aliança firmada na criação: mas quando, por conta da violação da condição e da inabilidade para realizá-la, fosse ou por *misericórdia* para estabelecer um pacto de graça com o homem, ou por *severidade* para punir o homem, sem esperança de perdão; é evidente que Deus não era menos livre, de modo que, na verdade, Ele era muito mais livre para organizar quaisquer que fossem as condições que pudessem parecer boas para Ele, naquele pacto, do que no pacto da criação. Consequentemente, Ele não poderia ser acusado de

injustiça em um caso mais do que no outro.

Toda esta questão poderia ser tratada silogisticamente: – Se o propósito de Deus de acordo com a eleição para rejeitar os filhos da carne, mas considerar como descendência, os filhos da promessa, tem como sua causa apenas a misericórdia e a compaixão de Deus; então, segue-se que Deus não pode, de maneira nenhuma, por esse motivo, ser acusado de injustiça; – Mas a causa desse propósito é a misericórdia de Deus apenas; – Portanto, Deus não pode, por conta disso, ser acusado de injustiça. Que este é o significado da resposta do apóstolo é evidente da resposta inferencial anexada – "Assim, pois, não depende do que quer, nem do que corre, mas de Deus, que se compadece", (versículo 16)[45] – fornecendo aqui "o propósito de acordo com a eleição", que é eficaz tanto quanto ele dissera antes – "para que o

propósito de Deus, de acordo com a eleição, ficasse firme, não por causa das obras, mas por Aquele que chama", e "os filhos da promessa são contados como descendência", sendo excluídos os filhos da carne. Pois, quando a *vontade* e o *curso* dos homens se opõem à misericórdia de Deus, é certo que a referência seja ao esforço e ao curso de um homem, pelos quais ele espera que obterá justificação e salvação à parte da misericórdia de Deus. Tal, no entanto, é o esforço e o curso daqueles que buscam a justificação e a salvação pelas obras da lei. Quando, também, a misericórdia é, por outro lado, colocada em oposição à vontade e curso dos homens, é evidente que a condição da justificação e da vida, que é a que mais se aproxima em relação à misericórdia, a saber, a fé em Cristo, o Mediador, é ordenada, sendo a outra oposta à misericórdia.

A outra razão da negação da inferência consiste na simples demonstração do divino poder e glória naqueles sobre quem Ele não quer ter misericórdia: o que, também, é estabelecido no exemplo particular de Faraó. Ele é compreendido nas seguintes palavras: “Porque diz a Escritura a Faraó: Para isto mesmo te levantei, para em ti mostrar o meu poder e para que o meu nome seja anunciado em toda a terra” (versículo 17). A partir dessa passagem, o apóstolo responde aquela parte da objeção em que Deus foi acusado de injustiça porque Ele rejeitou e considerou com ódio os filhos da carne, devido ao Seu propósito de acordo com a eleição, em um argumento suscetível da seguinte forma: – Se Deus é livre, pois a simples declaração de Seu próprio poder e a demonstração de Seu próprio nome, levanta, endurece e pune ao Faraó, então injustiça não pode ser atribuída a Deus, porque em Seu propósito de

acordo com a eleição, Ele decreta demonstrar Seu próprio poder e glória no justo endurecimento e punição dos filhos da carne;[46] – Mas Deus era livre para fazer o primeiro, como é evidente desta passagem; – Portanto, Ele também é livre para fazer o último, e, assim, Ele não pode, por esse motivo, ser acusado de injustiça. O argumento do termo maior é válido. Pois, ou Deus será livre, em qualquer caso, para demonstrar o poder e a glória do Seu nome na justa punição de qualquer pessoa, ou Ele será, também, livre para decretar fazer isso, de acordo com qualquer propósito, na condenação daqueles por cuja justa condenação Ele pode querer declarar Seu próprio poder e a glória de Seu nome.

É também verdade que tirar o direito e o poder de Deus de fazer um decreto, que é de acordo com a eleição, não é nada mais do que não querer que Ele deva exibir Seu próprio poder e a glória de Seu

próprio nome no justo endurecimento e punição de alguns homens. Pois estas coisas são conjugadas, *punir qualquer homem* e *decretar que o mesmo homem é desagradável para punição*. A punição não pode, com justiça, ser infligida em ninguém, a menos que a mesma coisa estivesse destinada para ele por um justo propósito ou decreto. Como Deus era livre para levantar e endurecer Faraó etc, será mostrado a seguir, na refutação de uma subsequente objeção. Que este é todo o significado da resposta do apóstolo, aparece a partir da conclusão, anexada ao conjunto da resposta – "Logo, pois, compadece-se de quem quer e endurece a quem quer" (versículo 18). Pois, por esta conclusão, toda a objeção dos judeus é mais plenamente refutada deste modo: – Se Deus pode ter misericórdia de quem Ele quer e endurecer a quem Ele quer, então Ele também é livre para formar um propósito de acordo com a

eleição, pela qual Ele pode determinar ter misericórdia dos filhos da promessa, mas endurecer e punir os filhos da carne; – Mas Deus pode ter misericórdia de quem Ele quer e endurecer a quem Ele quer; – Portanto, Ele é livre para fazer um decreto, de acordo com a eleição, pelo qual Ele pode determinar ter misericórdia sobre os filhos da promessa, mas endurecer e punir os filhos da carne. Por consequência, também, se Ele deve fazer isso que Ele é livre para fazer, Ele não pode, merecidamente, em absoluto, ser acusado de injustiça. Assim, a justiça de Deus, naquele propósito de acordo com a eleição, é sustentada e provada pelo apóstolo pelos mais fortes testemunhos das Escrituras mosaicas.

Uma outra objeção dos judeus é apresentada em seguida (versículo 19), decorrente da última parte da conclusão imediatamente precedente; na refutação

da qual, aqueles que disputam por aquele absoluto decreto de Deus de salvar certos indivíduos particulares e condenar outros, acham que têm um forte apoio para a sua causa. Em tal conta, também, devemos examinar diligentemente tanto a objeção, quanto a sua refutação, de modo que não podemos, por negligência, ignorá-la, como se fosse invisível: pois ela é, para eles, a clava de Hércules,[47] para conquistar todos os monstros da objeção, ou melhor, a espada de Alexandre,[48] para cortar qualquer nó que não pode ser desatado. A objeção é esta: "Por que se queixa ele ainda?".[49] A razão desta objeção é acrescentada: "Porquanto, quem resiste à sua vontade?".[50] Tais coisas, propostas sob a forma de uma interrogação, podem ser declaradas assim: "Portanto, Ele não pode justamente encontrar culpa, uma vez que ninguém pode resistir à Sua vontade".

A objeção será completada com a adição do antecedente, do qual este consequente é deduzido: "Deus endurece a quem Ele quer". Portanto, Ele não pode justamente encontrar culpa naqueles que são endurecidos. A razão conectiva entre estes dois é esta: "uma vez que ninguém pode resistir à Sua vontade". Assim, existe uma contínua proposição dessa espécie – Se ninguém pode resistir à vontade de Deus, então Ele não pode justamente encontrar culpa naqueles a quem Ele endurece de acordo com aquela vontade.

Deixe esta proposição condicional ser convertida em uma simples ou categórica declaração, "Deus não pode justamente encontrar culpa naqueles que são endurecidos por Sua própria vontade onipotente". Esta é a objeção. Vamos considerar agora que força ela tem. Que a partir do exame, possa ser evidente como ela pode ser refutada e

como o caminho para a sua refutação adequada pode ser preparado. Estas duas coisas, então, devem ser consideradas. Primeira, "Deus não pode justamente encontrar culpa no endurecido". Segunda, "Porque Ele os endureceu por Sua onipotente vontade que não pode ser resistida". O exame da primeira consiste na discussão dessa questão: "Quem são aqueles em quem Deus pode encontrar culpa com justiça?". O exame da segunda consiste na seguinte discussão: "Se, e de que maneira, eles, que são endurecidos pela onipotente vontade de Deus, podem estar isentos do número daqueles em quem Deus pode encontrar culpa com justiça?". A primeira questão será resolvida se puder ser explicado o que é isso, por conta do qual Deus pode encontrar culpa com justiça, isto é, qual é a causa adequada da ira divina. A causa adequada da ira divina, e que, por conta da qual Deus pode

censurar com justiça a qualquer um, é o pecado. Mas o pecado é a transgressão de uma lei, isto é, de uma lei que é justa, pois, se uma lei não é justa, ela não é uma lei, e, portanto, sua transgressão não é um pecado. Para que uma lei possa ser justa, ela necessariamente requer estas duas condições, que seja promulgada por aquele que tem autoridade para comandar, e que seja desempenhada por aquele que tem o poder, ou melhor, a capacidade de obedecer, não somente du,namij, mas evnergei,aj,[51] ou seja, que tenha a capacidade de um tal caráter que não seja dificultado por nenhum decreto interveniente,[52] de fazer aquilo que ele pode fazer. De onde é evidente que "o pecado é uma transgressão voluntária da lei", que o pecador, uma vez que poderia evitá-lo (eu falo agora do ato),[53] o comete, de sua própria culpa. Por conta de um pecado deste tipo, e a um pecador deste tipo, Deus pode

repreender com justiça. Se esta condição[54] for removida, Deus não poderá repreender com justiça um homem por causa do pecado, e, na verdade, o homem [nesta condição] não pode cometer pecado. Digo isto por causa daqueles que pensam, embora erroneamente, que Deus pode justamente estar irado com os transgressores da lei, mesmo que eles não possam, por conta de um decreto interveniente, realmente obedecê-la.[55] Um ato que é inevitável por causa da determinação de qualquer decreto, não merece o nome de pecado.[56] Não duvido de que isto seja mais certo; isto deve ser assegurado, quando necessário. A partir disso, portanto, está claro que eles são aqueles "nos quais Deus pode encontrar culpa com justiça". Agora vamos considerar se e como aqueles, que são endurecidos pela onipotente vontade de Deus, podem ser isentos daquele número; isto é, se a vontade onipotente de

Deus, ao endurecer uma pessoa, pode remover a causa da justa acusação, queixa e ira. Mas vamos pressupor o que isto significa, "Pois, quem resiste à sua vontade?" Aqui, onipotência é atribuída à vontade de Deus, universalmente capaz de submeter todas as coisas a si mesma, e, na verdade, submetendo-as, quando a vontade a acompanha e ela acompanha a vontade. Mas a onipotência não acompanha a vontade, considerada em todos os aspectos, pois Deus quer que Sua lei seja obedecida por todos, o que nem sempre é feito. Nem ainda há, em Deus, duas vontades mutuamente contrárias,[57] uma das quais deseja que a Sua lei deve ser obedecida por todos, e a outra, que não deve ser obedecida; pois, nesse caso, não seria maravilhoso que a lei não fosse obedecida por muitos, quando esta vontade, armada pela onipotência, impede a obediência a ela. Mas alguns, quando tentam

explicar como pode ser possível que essas vontades não devem ser contrárias, dizem que a vontade de Deus deve ser considerada em uma dupla relação, como *secreta* e *revelada*.[58] A vontade revelada faz referência àquelas coisas que são agradáveis ou desagradáveis a Deus, a secreta àquelas coisas que Ele simplesmente e absolutamente deseja que devem ou não ser feitas; e que é inteiramente consistente que, em Sua vontade revelada, Ele deve querer que uma e a mesma ação devam ser feitas, e, em Sua vontade secreta, que não devem ser feitas, uma vez que Ele quer, de um modo diferente, nos dois casos. Mas aqui pode ser contestado se uma vontade secreta pode ser suposta em Deus, pela qual Ele pode querer, absolutamente, que uma coisa deva ser feita ou não, a qual, por Sua vontade revelada, Ele pode querer que seja feita ou não.[59] Outros dizem que esta vontade de Deus é aquela do *bom prazer*,

ou aquela do *sinal*,[60] o que equivale à mesma coisa. Mas não é a vontade de Deus, em relação ao Seu bom prazer, significada na palavra? Também é dito que a vontade divina é, em um aspecto, eficaz, e em outro, não eficaz.[61] Mas isto é a mesma coisa que dizer - uma é resistida e a outra não pode ser resistida.[62] É espantoso em que labirintos[63] eles se envolvem, sendo cegados ou por imperícia ou por preconceito, ou por ambos. Para aqueles que corretamente consideram o assunto, a vontade de Deus parecerá ser uma e a mesma coisa em si mesma – distinta em seus objetos.

E então? Não é a vontade uma faculdade, livre de acordo com a razão, ou pelo menos a aparência da razão, estendida ao ato de fazer ou ter? Assim, também, em Deus. Pode-se permitir, em nossa obscura fraseologia, delinear essas coisas que existem naquela luz mais clara. Ele quer fazer e Ele

quer ter. A primeira quer algo de Si mesma, a última quer algo de nós; pela primeira Ele quer que alguma coisa seja feita por Ele mesmo e invoca a onipotência que sempre a acompanha. Pela última, Ele quer que algo seja feito por nós em concordância com a justiça, o padrão para a qual Ele nos apresenta, em Sua própria lei. Mas é necessário que Ele deva revelar a nós, e de fato ordenar o que Ele quer de nós, para que Ele possa obter de nós aquilo que Ele quer. Ele, contudo, nem sempre nos informa aquilo que Ele quer que seja feito por Ele mesmo, ou aquilo que Ele deseja fazer, mas somente algumas vezes, como Ele julgar, pode tratar da Sua própria glória e da nossa salvação.

Você pergunta se o assunto da discussão é qualquer vontade secreta de Deus,[64] e você, na verdade, acrescenta a sua opinião de que tal não é o assunto. Você já conhece meus sentimentos com

relação à *vontade secreta* de Deus. Eu penso, com você, que o assunto da discussão, aqui, não é aquele da vontade secreta, de qualquer maneira que possa ser tomada. Deixe-os dizer que é aquela vontade secreta. Será que Deus não pode ser resistido, de modo que Ele não deva endurecer aqueles a quem Ele quer endurecer? A verdade disso é manifesta, a partir da própria declaração. É secreto quem são aqueles a quem Deus quer endurecer? De maneira nenhuma! Nada é mais comum na Escritura, do que [o fato de que] os pecadores, ao perseverarem em seus pecados contra a longanimidade de Deus, que os convida ao arrependimento, são aqueles a quem Deus quer endurecer.[65] No entanto, não é evidente, mas oculto, quem são esses pecadores. Isto é verdade; mas que relação há com a vontade, que deveria, contudo, ser chamada oculta? O conhecimento de Deus nesse lugar será, em vez

disso, chamado *oculto de nós*.[66] De muitos tais pecadores, Deus quer endurecer este e não aquele, e é oculto de nós os que Ele quer endurecer em vez de outros. Eu não discutirei, agora, esse ponto; mas eu afirmo que isto não é discutido nesta passagem. Portanto, uma vez que não será discutido neste lugar qual é o objeto daquela vontade, que é considerado oculto por nós, nem é a vontade secreta de Deus de qualquer forma que está sendo tratada neste lugar. Mas, para retornar; essa vontade onipotente remove a causa da justa ira, se, por ela, um homem puder ser movido para a comissão do pecado e por esse poder que vós não podeis resistir, e assim, o endurecido será, por essa vontade, excluído do número daqueles com quem Deus pode estar justamente irado, se eles fizeram isso, em razão do que eles estão endurecidos, sendo movidos por essa vontade onipotente que ninguém pode resistir. Eu

não falo aqui a respeito da compulsão. Pois "Deus não pode compelir, nem a vontade pode ser compelida",[67] mas é suficiente para desculpar o homem, e isentá-lo da justa ira de Deus, se ali existir qualquer força de impulso divino, que seja seguida pela inevitável necessidade de fazer aquilo para o qual ele [o homem] é movido. Se, de fato, o homem comete o que merece endurecimento do livre-arbítrio,[68] ele está sujeito a culpa e é digno da ira, mesmo se puder ser endurecido por aquela vontade que não pode ser resistida. Pois, resistindo, e isso livremente, a vontade divina, revelada na palavra, que pode ser resistida, ele é trazido para aquela necessidade do decreto divino, também revelado na palavra, que não pode ser resistido e, assim, a vontade de Deus é feita com relação a ele, por quem a vontade de Deus não é feita.[69] A partir destas coisas, eu penso que uma solução para essa questão

pode facilmente ser formada.

Mas, vamos examinar a resposta do apóstolo com aquela diligência que a gravidade e dificuldade do assunto merece, contudo, de acordo com o nosso juízo. Preliminarmente, porém, não devemos supor que o apóstolo buscasse evasivas, de modo que ele não pudesse refutar a própria objeção, nem ele envolve o assunto em dificuldades para que ele pudesse coagir e restringir o objetor, aterrorizado pela dificuldade do assunto, mas ele mais apropriadamente e efetivamente refutou toda objeção. Eu me atreveria a afirmar que em toda a Escritura nenhuma objeção é mais suficientemente refutada.

Deixe esta objeção ser colocada diante dos olhos, com todos os seus princípios fundamentais contraídos em um pequeno espaço, para que ela possa ser verificada, por assim dizer, em um único

momento, da seguinte forma – "Deus pode se irar com justiça com aqueles que são endurecidos por Sua vontade irresistível?". Podemos permitir-nos usar essa forma de expressão em consideração a um significado resumido. A resposta do apóstolo é dupla. Por um lado, reprovando o objetor em razão de sua própria indignidade e aquela da objeção; Por outro lado, refutando a objeção. Aquilo que tem a natureza de reprovação possui três partes, a *reprovação*, sua *razão* e a *prova de sua razão*.

A *reprovação* é proposta sob a forma de uma interrogação com estas palavras: "Mas, ó homem, quem és tu, que a Deus replicas?".[70] Isto é, considere, ó homem, quem és tu e quem é Deus, e compreenderás que tu és indigno de responder a Deus desta maneira. Difamar tão excelente doutrina de modo tal a acusar a ira de Deus de ser injusta e desculpar inteiramente o homem, foi resistir a Deus

em Sua própria face e se opor mais diretamente a Ele. Por isso, não é maravilhoso que o apóstolo, excitado pela indignidade da situação, tivesse determinado severamente repreender o homem que levantou tal objeção.

A razão consiste em uma comparação entre o homem e Deus, na resposta indigna adaptada à referida comparação. Pois há três coisas contidas naquela proposição, *o homem replicante*, *Deus, a quem a réplica é feita* e *a própria réplica*. A *razão* dessa proposição refere-se a essas três coisas, com estas palavras: "Porventura, a coisa formada dirá ao que a formou: Por que me fizeste assim?".[71] Aqui, o homem é comparado com "a coisa formada", Deus com "Aquele que a formou" e a resposta a isso, "por que me fizeste assim?". Nesta comparação, o apóstolo dá a razão pela qual não é adequado para o homem, como "a coisa formada",

responder assim a Deus, como para “Aquele que o formou”, como se ele dissesse, “pois não é permitido à coisa formada dizer Àquele que a formou, ‘Por que me fizeste assim?’. Assim também, não é permitido a ti, ó homem, responder a Deus desta forma. Pois tu nada mais és do que um barro e um verme da terra, uma coisa feita por Deus, mas Deus é Aquele que te fez e te formou”.

Nós consideraremos, em seguida, qual é a resposta a esta réplica que é reprovada na *coisa formada*, embora devamos, primeiro, examinar a terceira parte da reprovação, isto é, a *prova* da razão. Esta é deduzida do direito e poder, ou de uma comparação entre o direito e o poder, que o oleiro tem sobre o barro, ao direito e poder que Deus tem sobre aquilo que Ele formou, ou melhor, sobre aquilo de que Ele formou. O direito e poder do oleiro vem provar a indignidade daquela objeção, e,

portanto, a sua refutação. A comparação também tem o efeito de demonstrar que Deus tem o mesmo direito sobre a Sua própria criatura que o oleiro tem sobre aquilo que ele faz. Em primeiro lugar, a conclusão é esta – "Se o oleiro tem poder para, da mesma massa, fazer um vaso para honra e outro para desonra, não é para ti, a coisa formada, dizer para Aquele que te formou: Por que me fizeste assim? – Mas o oleiro tem esse poder; – Portanto, etc". Em segundo lugar: "Se o oleiro tem esse poder sobre o barro, então Deus também tem o mesmo poder sobre os homens, ou melhor, sobre aquilo do qual Ele estava prestes a formar ou fazer os homens; – Mas o primeiro é verdadeiro; – Portanto, o último também é verdadeiro". Por isso, também "não é para o homem replicar contra Deus: por que me fizeste assim?", ou fazer esta objeção em razão da qual o apóstolo reprova e repreende o objetor.

Assim, muito no que se refere ao arranjo e à suma da resposta condenatória, em que, também, mostra-se como essa pode tender para a refutação da própria objeção, se, na verdade, [for] uma adição apropriada à comparação, havia sido feito. Devemos tratar agora, de uma maneira correta e legítima, da aplicação das coisas comparadas. Isto consistirá, na sua totalidade, em uma explicação a respeito do direito e do poder de Deus sobre o homem, já criado ou a ser criado. Em primeiro lugar, no que se refere à comparação usada na razão "Porventura, a coisa formada dirá ao que a formou: por que me fizeste assim?", a explicação para isso será "por isso, não é lícito ao homem responder a Deus, como você faz nessa objeção". Em todo o caso, é necessário que a objeção do homem deva ter congruência com esta da "coisa formada". Mas a primeira era esta: "Se tu endureces um homem por tua vontade

irresistível, não há nenhuma razão pela qual tu devas encontrar falha nele". Esta objeção, harmonizada com aquela da "coisa formada", ficará assim: "Por que tu me fizeste para ser endurecido por tua vontade irresistível?". O que Beza diz, aqui, da mutabilidade da condição humana, parece-me ter pouca adaptação para o propósito.

Se, de igual modo, devemos considerar o argumento do poder do oleiro, ficará evidente que uma tal aplicação dessa comparação devia ser feita. Visto que a semelhança tem o poder de fazer [desde] para honra ou para desonra, ao poder de fazer algo mutável. Mas há muita semelhança com o poder de fazer uma pessoa para ser endurecida ou para receber misericórdia. Vamos ver agora, qual é a explicação da comparação que é usada nesse argumento. "Ou não tem o oleiro poder sobre o barro, para da mesma massa, fazer um vaso para

honra e outro para desonra?”.[72] A explicação, estritamente definida, ficará, portanto, “assim Deus tem o poder para da mesma massa fazer alguns homens para honra, outros para desonra; ou alguns para ira, outros para misericórdia”, de uma maneira adaptada ao assunto da discussão, como se depreende dos seguintes versículos: a partir dos quais a conclusão é deduzida – “Se Deus tem o poder, a partir da mesma massa da raça humana, para fazer um vaso para a ira e outro para a misericórdia, então o homem não pode, com justiça, replicar contra Ele, por que tu, por tua vontade irresistível, me fez ser endurecido, isto é, um vaso de ira?”. Ele acrescenta, no entanto, em relação aos vasos para honra e para misericórdia, embora a questão fosse apenas em relação ao *endurecido*, uma vez que o assunto da discussão é o poder de Deus, que faz referência a ambos. Você[73] observará

que eu apresentei essas coisas, mais rigidamente, de acordo com o sentido dos meus oponentes, porque desejo conceder-lhes tudo o que puder ser acomodado, de alguma forma, ao âmbito de aplicação do apóstolo. Devemos ver agora como essas coisas podem ser compreendidas, as quais atribuímos a Deus naquelas aplicações; ou seja, que "Ele tem poder, a partir da massa da raça humana, para fazer um vaso para honra e outro para desonra, um homem para obter misericórdia e outro para ser endurecido por Sua vontade irresistível". A palavra "poder" usada aqui não significa *capacidade*, mas *direito* e *autoridade*. É evxousi,a, não du,namij......[74] O assunto, portanto, nesta passagem, não é aquele poder absoluto pelo qual Ele é capaz de fazer qualquer coisa, mas *o direito* pelo qual é legítimo que Ele deva fazer qualquer coisa. Na palavra "*massa*", Beza entende que a referência

seja à "raça humana, ainda não criada e ainda não corrompida".[75] Sabemos que Agostinho possuía opinião diferente e que ele considerou a "*massa*" como referindo-se à raça humana caída;[76] se alguém deseja negar este último ponto de vista, o argumento que Beza apresenta não será suficiente, a saber, que "o apóstolo deve, então, ter dito que Deus deixou alguns vasos em desonra e transferiu outros daquele estado para honra".[77] Mas estou disposto a conceder isso a ele, que a matéria não formada é representada pela palavra "*massa*". Pois não me parece ser suficientemente seguro dizer que Deus não tem poder, a partir de uma massa, para fazer um vaso para ira e outro para misericórdia, – fazer um homem para ser endurecido por sua graça irresistível[78] e outro para obter misericórdia. Quando vemos diariamente que Deus faz vasos de

misericórdia e vasos de ira e que Ele endurece alguns homens e tem misericórdia de outros, é, de fato, evidente, que Ele tem o direito de fazer o que Ele realmente faz. Mas acrescento que Ele tem o direito de fazer isso, no mesmo modo em que Ele o faz, e de determinar fazê-lo pelas mesmas razões, em vista das quais Ele realmente faz. O assunto, na verdade, seria claro em si mesmo, se não tivesse sido envolvido em dificuldades por uma forma absurda de explicação.[79] Isto eu não vou aqui refutar para que não seja demasiado prolixo: porque não tenho projetado fazer isso agora, mas apenas mostrar que este capítulo, pelo qual, assim como por uma base firme, eles dizem que sua teoria é apoiada, não está em seu favor.

Eu irei, contudo, me esforçar para lançar alguma luz sobre este assunto. Quando é dito que Deus faz vasos de ira[80] ou vasos de misericórdia, para

endurecer um homem ou ter misericórdia dele, então necessariamente três coisas devem ser consideradas, duas explicitamente, uma implicitamente, sendo interposta entre as outras duas como um suporte ou meio. Primeiro, é necessário que um homem deva existir e seja um vaso. Segundo, é necessário que antes que ele possa ser um vaso de ira ou de misericórdia, ele deva ser um vaso de pecado, isto é, um pecador. Terceiro, que ele deve ser um vaso de ira ou de misericórdia.

Vamos agora considerar qual é o trabalho de Deus neste assunto. Primeiramente, então, está a obra de Deus pela qual Ele faz com que o homem possa existir, e não somente que ele possa existir, mas que ele possa existir para um certo fim, o qual é representado no termo “vaso”, que é equivalente a um “instrumento”. Mas um instrumento é feito para algum fim. A Escritura declara que este *fim* é *a*

glória de Deus. Portanto, Deus fez o homem para a Sua própria glória, isto é, não que Ele devesse receber glória do homem, mas para que Ele pudesse demonstrar Sua própria glória de uma forma muito mais distinta, pelo homem, do que por Suas outras criaturas. Mas a glória de Deus é demonstrada por uma manifestação de Seus próprios atributos naturais, especialmente aqueles que são considerados como sendo de importância secundária, tais como, *bondade*, *justiça*, *sabedoria* e *poder*.[81] Há outros que pertencem mais intimamente à Sua essência, como *simplicidade*, *infinitude*, *eternidade*, *imutabilidade etc.*[82] Devem agora ser considerados quais os atributos na manifestação dos quais a glória de Deus estava, antes de tudo, estão sendo exibidos. Eu afirmo que eram Sua *bondade*, *justiça*, *sabedoria* e *poder*. Pertencia à *bondade* que Ele devesse comunicar a Si

mesmo; à *justiça*, prescrever a regra desta comunicação; à *sabedoria*, saber como ela poderia adequadamente e possivelmente ser feita; ao *poder*, que Ele devesse ser capaz, de fato, de comunicar a Si mesmo. A *bondade*, portanto, impeliu Deus a fazer não somente outras coisas, mas também o homem, isto é, de modo a comunicar a Si mesmo ao Nada, por Sua própria imagem, para que a partir do Nada e dessa comunicação devesse existir aquele ser que é o homem.[83] A *justiça* prescreveu o modo no qual era adequado que esta comunicação devesse ser feita: pois ela é o árbitro da bondade, ou, como disse Tertuliano, o árbitro das obras de Deus.[84] A *sabedoria* sabia como poderia ser apropriado que Deus devesse comunicar a Si mesmo àquele que era para ser feito homem, e como Deus poderia fazer isso. O *poder*, o instrumento dos outros, estava à mão para executar. Deus poderia comunicar Sua

própria imagem para o Nada. Mas o homem foi feito, apenas, para que ele pudesse ser um vaso daquela *bondade*, *justiça*, *sabedoria* e *poder*, e, assim, ele foi um vaso para demonstrar a glória divina. Contudo, também deve ser considerado de que maneira ele deveria ser um vaso para demonstrar a glória de Deus.

Isto é, de fato, verdade. – Deus não fez o homem para que ele pudesse ser somente aquilo para o qual ele foi feito, mas para que ele pudesse tender à maior perfeição. Nem Deus pensou que Sua própria bondade estivesse satisfeita quando Ele tivesse uma vez comunicado a Si mesmo ao homem, como seu criador, mas seu próprio glorificador, mas Ele desejou comunicar a Si mesmo ainda mais ao homem, igualmente como "o glorificador do homem";[85] e para que isto pudesse ser possível Ele o dotou, não apenas com dons naturais, mas

também com dons sobrenaturais. Mas a justiça prescreveu a regra e a medida desta comunicação, a saber, que ela deveria ser feita apenas sob a condição de que o homem devesse viver, de acordo com a imagem divina, em obediência aos mandamentos de Deus, e desde que ele pudesse ser exaltado, ele também poderia ser derrubado, – e nada seria mais justo do que ser derrubado se ele abusasse dos dons, pelo uso correto dos quais ele poderia ser exaltado à mais alta dignidade. O homem era, portanto, a esse respeito, um vaso para demonstrar a justa bondade e ira de Deus, pelas quais Deus pode proclamar Sua própria grande bondade ao abençoá-lo se ele vivesse em justiça, e Sua severa ira ao puní-lo se ele transgredisse o mandamento. Assim Deus fez o homem originalmente, e nele o resto da humanidade, [como] vasos para demonstrar Sua justa bondade e ira, ou

seja, os instrumentos adequados para isso. Mas Ele não o fez, na verdade, fazer isso, sem a intervenção do que aqui é considerado em segundo lugar: – O homem, originalmente colocado nesta condição pela Divindade, por transgredir o mandamento, fez-se um vaso mau, isto é, um pecador: com nenhuma concordância da cooperação da Divindade[86] para esse resultado, a não ser aquilo que fosse adequado à Sua bondade, justiça, sabedoria e, na verdade, para a Sua constância, pela qual nada foi retirado da liberdade do homem, ou o modo real do livre-arbítrio[87] seria restringido ou seria impelido nesta ou naquela direção.

O homem, existindo neste estado [decaído] com toda a sua posteridade, a quem Deus havia determinado produzir, de seu sangue, pelos meios ordinários, era digno de receber, em vista de seus deméritos, punição e ira, isto é, ser feito, de fato, um

vaso de ira. Aquela mesma bondade (que eu permito aqui chamar de fonte [*matricem*] de misericórdia) não permite, contudo, isto, e tal é verdade mesmo da justiça de Deus, o árbitro da bondade e misericórdia. A *sabedoria* de Deus sabia, na verdade, que a punição era devida a essa causa – o pecado, e a *justiça* desejou que o que foi devido a essa causa fosse processado nela; mas a primeira também sabia que ainda mais foi devido à *bondade*, e a última, [a justiça] de acordo com a sua natureza, que o que era devido à *bondade* também deveria ser prestado a ela, a saber, aquela maior demonstração de si mesma e de seu progresso para o lugar da misericórdia, que é a inclinação da *bondade* para com os miseráveis e os merecedores do mal. Era adequado que a bondade de Deus devesse comunicar a si mesma, não apenas aos não existentes, àqueles existentes sem nenhum mérito e

aos merecedores do bem (se eles tivessem obedecido aos mandamentos), mas também aos merecedores do mal e aos transgressores da lei, que Ele pode dar a quem não tinha, dar de novo e com acréscimo ao que já tinha e poupar aquele que abusou de seus dons; sendo, portanto, vitorioso sobre o pecado por Sua própria remissão, como triunfante sobre o Nada pelo ato da criação. Portanto, a *sabedoria* descobriu um modo pelo qual o que era devido à *causa* poderia ser prestado a ela, e o que era devido à bondade poderia ser prestado a ela, a saber, Jesus Cristo, o Mediador,[88] em quem a causa da raça humana poderia ser colocada, para ser suportada e carregada[89] diante do tribunal da justiça por quem o homem pode se tornar um vaso para demonstrar a divina justiça e bondade, da maneira mais elevada e excelente.

Aqui também a justiça se interpôs, consciente do

seu dever, e mostrou que tal comunicação da bondade, por meio da misericórdia, não poderia ser feita sem uma condição neste caso mais adequadamente do que no primeiro; mas era justo que uma condição devesse ser fixada, de acordo com a qual o bem devesse ser comunicado, *da misericórdia,* ou não comunicado absolutamente, e, em vez disso, o mal contrário devesse ser infligido. Por isso, também, ela [a justiça] estava determinada a fazer alguns homens vasos de ira e outros vasos de misericórdia, isto é, aptos para a ira ou para a misericórdia; de *misericórdia*, aqueles que cumpririam a condição; de *ira*, aqueles que a violariam e não deixariam de violá-la; e isso de forma irrevogável e por necessidade, de modo que aqueles que deveriam ter violado a condição, ao persistirem naquela violação, deveriam ser feitos, por esse ato, vasos de ira, e aqueles que deveriam

cumprir a mesma, deveriam ser feitos, por esse ato, vasos de misericórdia: cuja mesma misericórdia, no entanto, concedeu o poder de obediência naquele modo em que é adequado que a misericórdia, misturada com a justiça, devesse concedê-lo. Resumidamente, Deus faz o homem um vaso; O homem faz a si mesmo um vaso mau, ou um pecador;[90] Deus determina fazer o homem, de acordo com as condições, satisfatórias para Si mesmo, um vaso de ira ou de misericórdia, e isso Ele na verdade faz, quando a condição é ou cumprida, ou perseverantemente negligenciada.

A partir disso, torna-se evidente qual é o verdadeiro sentido daquelas coisas que são aqui propostas pelo apóstolo, a saber, que Deus tem o poder de fazer os homens da matéria não formada e de estabelecer um decreto que lhes diz respeito, de pura escolha e prazer de Sua vontade, sancionada

por certas condições, de acordo com as quais Ele faz alguns vasos para desonra e outros vasos para honra; e, portanto, o homem não tem nenhuma razão justa para replicar contra Deus porque Ele tem, por Sua vontade irresistível, feito a ele para ser endurecido, uma vez que a persistência no pecado intervém entre aquela determinação da vontade e o real endurecimento; por conta da qual obstinação, Deus deseja de acordo com o mesmo prazer de Sua vontade, endurecer o homem por sua vontade irresistível. Se alguém disser que Deus tem poder *absolutamente* ou *incondicionalmente* para tornar um homem um vaso para desonra e ira, ele fará a maior injustiça à Divindade, e irá contradizer a clara declaração da Escritura.[91] Portanto, o próprio Beza não se atreve absolutamente a afirmar isso, mas ele afirma que o decreto deve ser assim entendido, que sua execução não toma lugar até depois que o

homem, tendo-se tornado pecador, tornou a si mesmo digno da ira. Mas ele assim acrescenta a execução do decreto como para fazer a causa imediata de sua execução depender do próprio decreto, que é equivalente a afirmação absoluta de que Deus determinou fazer alguns homens vasos *para honra*, outros *para desonra*; alguns *vasos de ira*, outros *vasos de misericórdia*; e que Ele pôde ser capaz de fazer isso, de fazer todos, em primeiro lugar, pecadores, que Ele pôde fazer, de Sua justiça, alguns, vasos de ira e de desonra, e, de Sua misericórdia, outros, vasos de misericórdia e para honra. Seja qual for o absurdo[92] que possa ser deduzido dessa comparação do apóstolo pela introdução de uma interpretação errada, ela somente pode ser detectada pela distinção que existe entre os homens e os vasos do oleiro, quando essa distinção é corretamente entendida.

Tenho, assim, tratado desses assuntos, não como se não pudesse haver outra explicação dessa comparação, mas porque, admitindo a sua [deles] própria explicação aos nossos adversários, eu pudesse mostrar que, mesmo ela, quando corretamente compreendida de acordo com a analogia da fé,[93] não favorece qualquer propósito, tal como eles desejavam concluir a partir dela, mas, na verdade, concorda mais plenamente com o outro ponto de vista que você descreve. Mas o que deveria ser dito, e eu certamente tenho esse direito, é que a verdadeira explicação não é essa que eles dão, mas a que o apóstolo apresenta nos próximos dois versículos – "E se Deus, querendo etc"[94] – e que ele usa a referência ao poder do oleiro sobre o barro, tanto para confirmar a razão da reprovação quanto para refutar a objeção. Estas mesmas coisas também possuem natureza afim. Pois, demonstrar o

demérito de uma objeção, é, em alguma medida, refutá-la, como também vemos nos primeiros casos. Eu não vejo, a esse respeito, como essa explicação não pode ser totalmente acomodada a essa proposição: “Pois, como o oleiro tem poder sobre o barro, da mesma massa, para fazer um vaso para honra e outro para desonra, assim Deus tem poder, e certamente com muito mais justiça, para suportar com muita longanimidade os vasos de ira preparados para a destruição, e para preparar os vasos de misericórdia para a glória”. Esta justiça é demonstrada pelos fins que Deus propôs a Si mesmo em ambos os casos.

Dirão: “há falta de concordância entre as expressões ‘fazer vasos para desonra’ e ‘suportar com longanimidade os vasos de ira preparados para destruição’, isto é, ‘para desonra’; mas com a primeira expressão, esta expressão está mais de

acordo: ‘preparar os vasos de ira para destruição’; assim como ‘preparar os vasos de misericórdia para a glória’ está de acordo com ‘fazer vasos para honra’”. Mas, quem prescreverá ao apóstolo o modo de aplicar sua própria comparação? Não é permitido a ele mostrar a pureza do poder divino em que, aquilo que Deus realmente faz em referência aos vasos de ira e de misericórdia, embora possa [parecer] ser menos do que aquilo que o oleiro faz acerca dos vasos para honra e desonra, e que desta forma a força dos argumento pode ser mais forte, a partir do menor para o maior, do que de um igual para um igual? Há, no entanto, algo que desejam para aquela aplicação do apóstolo e é claro que é desse caráter. “Ele não deve, então, ter o poder de fazer isso?” ou “Ele, portanto, não é capaz de encontrar falha justamente com o endurecido?”.

Vamos considerar agora, finalmente, o quão

plenamente a objeção é refutada por aquelas palavras, em qualquer sentido que possam ser tomadas, seja como uma explicação da comparação, ou absolutamente e em seu significado simples. Eu disse, e continuo a dizer, que nenhuma objeção, em toda Escritura, parece-me mais completamente refutada e que nenhuma resposta esgota mais suficientemente todas as dificuldades de qualquer objeção. A objeção tem três partes: O antecedente, "Deus endurece quando ele quer"; o consequente, que contém a força principal da objeção, "Portanto, ele não pode encontrar falha com justiça no endurecido"; a prova desta conclusão a partir de um complemento da vontade divina, "porque a vontade de Deus não pode ser resistida". O antecedente e o argumento da conclusão, ou consequência, podem ser conectados assim – "Deus endurece quando ele quer por Sua vontade irresistível". O consequente é

acrescentado assim, “neles Deus não pode, com justiça, encontrar falha”. Quatro ideias simples estão contidas nesta objeção. *A ira divina*, *as pessoas endurecidas*, *a vontade irresistível*, *merecidamente* ou *imerecidamente*, cuja quarta eu prefiro chamar de “o modo de composição pela afirmação ou de divisão pela negação”. A relação entre estas é proposta pelo objetor, assim: – “A ira de Deus é um atributo pelo qual Deus lida com os endurecidos, que constituem, portanto, o objeto da ira, e, neste caso, também a sua causa; com frequência, os objetos tem a relação de causa a certos atributos, não na natureza essencial dos próprios atributos, mas na medida em que estes são exercidos com esses objetos, [causa] que não está no ato primário, mas no ato secundário. Os *endurecidos* e a *vontade irresistível* de Deus são colocados como causa e efeito. O endurecimento é o efeito da vontade

irresistível de Deus. Agora deve-se inquirir se essa relação que está sendo suposta existir entre o endurecimento e a vontade irresistível não é a mesma relação entre a ira divina e o endurecido, isto é, se Deus pode ficar zangado com aqueles assim endurecidos, o que é representado pelas expressões *merecidamente* e *imerecidamente*. A estas coisas, assim explicadas, a resposta do apóstolo pode ser aplicada.

Primeiro, o apóstolo declara que tal relação não subsiste entre a ira de Deus e os endurecidos, mas sim a relação oposta. Pois os endurecidos são o objeto da ira divina, não é o seu endurecimento a causa dessa ira, mas a divina ira é, em vez disso, a causa de seu endurecimento. Deus também, no ato de endurecimento, está ocupado com aqueles com quem Ele já estava irado, isto é, com aqueles que já são, de fato, vasos de ira. Isto o apóstolo mostra

quando ele declara que Deus endurece "os vasos de ira, preparados para a destruição". Há, então, nesses argumentos, não somente a falácia *causa non causa* e *subjecto non subjecto*, mas também aquela da inversão da causa e efeito e de sujeito e complemento, e, assim, a sua refutação é mais completa. Portanto, longe da verdade esteja que Deus não pode encontrar falha naqueles a quem Ele tem endurecido, assim, pelo contrário, Ele não pode endurecê-los, a menos que eles já tenham, por sua própria culpa, se tornado vasos da mais justa ira de Deus. A Escritura toda ensina que o endurecimento é o efeito e o sinal da ira divina. Por isso, a pergunta "Deus pode ficar irado com os endurecidos?" – é tola. Deveria ser perguntado: "Deus pode endurecer aqueles com quem Ele está irado?".

Em segundo lugar, o apóstolo responde à relação entre "*endurecimento* e vontade irresistível" com

estas palavras "suportou com longanimidade os vasos de ira"; em que Ele indica que o modo de endurecimento é "paciência e brandura",[95] e não a ação onipotente da vontade [divina] que não pode ser resistida. Portanto, há aqui também a falácia da *causa non causa*. Contudo, surgirá a questão, "Não é o decreto, pelo qual Deus determinou endurecer os vasos de ira, pertencente à vontade que não pode ser resistida?". Isso é realmente verdade. Mas uma coisa é Deus usar o ato onipotente de Sua própria vontade para efetuar o endurecimento, e outra coisa para Ele é determinar por essa vontade que Ele endurecerá os vasos de ira. Pois, nesse caso, o exercício da vontade é atribuído ao decreto de endurecer e não ao ato; entre os quais a diferença é tão grande que é possível que Deus deva, por Sua vontade irresistível, fazer um decreto com relação ao endurecimento dos vasos de ira por Sua paciência e

longanimidade. Se for dito que “este endurecimento irá, no entanto, mais certamente seguir por meio daquela paciência, por conta do decreto pelo qual Ele não somente determinou usar a paciência, mas também usá-la para o propósito do endurecimento, e que isto é equivalente àquele ato onipotente da vontade que não pode ser resistido”, eu negarei que isto é equivalente. Mas, muitas coisas dizem respeito à prova desta negação, o que seria entediante apresentar aqui; eu irei, por esse motivo, omitir qualquer resposta porque esta objeção não milita contra a minha concepção. Pois, se nós devemos admitir que os vasos de ira são endurecidos pela força da vontade onipotente, isto removeria até mesmo a menor partícula de justiça da ira divina, quando eles próprios mereceram o endurecimento, ao mesmo tempo que é para Deus decidir infligir a punição da maneira que possa parecer boa para Ele?

A terceira parte da resposta refere-se a equidade desse ato divino, que o apóstolo agora explica, deduzido a partir de sua concepção. O quê, então? Não é justo que Deus devesse, de alguma forma, demonstrar a Sua ira e poder? É muito justo. Mas, contra quem, senão contra “os vasos de ira, preparados para a destruição”, que Deus “suportou com longanimidade”? Ou é justo que Deus deva declarar Seu poder e ira contra as pessoas deste caráter, ou Ele não será, em caso algum, livre para fazê-lo, e, portanto, será em vão que Deus esteja armado com poder e ira, uma vez que Ele nunca pode exercê-los, de qualquer maneira que Ele possa ser provocado. A partir disso, é manifesto que isto está aqui estabelecido pelo apóstolo mais claramente do que a refutação dessa acusação exigiu. Pois, o que quer que pudesse ser apresentado, não somente como apologia, mas também como defesa e até

mesmo como declaração da ira divina contra os endurecidos, é apresentado aqui; e, assim, eles são descritos [como aqueles] em quem Deus iria mostrar a Sua ira e poder, de modo que todos eles pudessem abranger juntos, em si mesmos, as justas causas da ira divina. Pois Ele não está irado com eles, a menos que eles já tenham se tornado vasos de ira; nem Ele, quando, por seus próprios méritos, eles foram preparados para a destruição, imediatamente, de acordo com o Seu próprio direito, leva a cabo a Sua ira na sua destruição, mas Ele os suporta, com muita longanimidade e paciência, convidando-os à penitência e esperando por seu arrependimento;[96] mas, quando, com um coração endurecido[97] e não sabendo como se arrepender, eles desprezam[98] a longanimidade e a paciência de Deus, não é de se admirar que mesmo a bondade mais misericordiosa de Deus não fosse capaz de contê-lO no exercício

da Sua ira, para que, quando a ira exigisse que a justiça devesse prestar a ela seu próprio e mais alto direito, Ele não parecesse ignorá-la.

Nós iremos, contudo, estabelecer a resposta com maior concisão, se a adaptarmos às várias partes do silogismo na objeção. O silogismo seria como segue – "Ele, que endurece por Sua própria vontade irresistível, não pode, com justiça, 'encontrar falha' naqueles que são endurecidos; – mas Deus endurece por Sua própria vontade irresistível; – Portanto, Ele não pode, com justiça, encontrar falha naqueles que são endurecidos". O apóstolo responde ao termo maior pela negação; tanto porque é absolutamente falso, uma vez que aqueles a quem Deus endurece mereceram aquele endurecimento e porque Deus é livre para infligir sobre eles [seu castigo], de acordo com seus méritos, de qualquer maneira que possa parecer boa para Ele; quanto porque uma falsa

causa de ira é alegada, a saber, o endurecimento, enquanto eles, mesmo antes de serem endurecidos, eram vasos de ira, e, portanto, a causa do endurecimento. O termo maior, então, deveria ser corrigido assim: "Ele, que por Sua própria vontade irresistível endurece aqueles que, por serem vasos de ira, mereceram o endurecimento, pode, além disso, 'encontrar falhas' naqueles justamente endurecidos". Ao termo menor, o apóstolo responde propondo outro modo de endurecimento, pelo qual é removido aquele modo que é assumido no termo menor; pois Ele "suportou com muita longanimidade os vasos de ira preparados para a destruição". Por que qualquer imputação deveria ser feita contra Deus, se eles foram endurecidos por causa de sua própria maldade? O termo menor, então, também deve ser corrigido: "Mas Deus, usando de paciência e longanimidade para com os vasos de ira, os

endurece”. O termo maior deve então ser novamente alterado pela introdução deste modo de endurecimento, o qual favorecerá enormemente a sua verdade e equidade. Disso segue-se que a conclusão é falsa; seu contrário segue da necessidade da correção feita em seus antecedentes, e é a mais plena verdade, não somente por conta da verdade antecedente, mas também por causa da justa concepção do divino endurecimento, que é a demonstração da ira e do poder de Deus. O que diz respeito à frase “vasos de ira preparados para a destruição” pode ser facilmente compreendido a partir das observações anteriores. Quanto ao que é dito, além disso, sobre “os vasos de misericórdia”, foi explicado por qual propósito o apóstolo fez isso. Como não há nenhuma controvérsia sobre este ponto, eu omitirei maiores explicações.

Nesta discussão, parece-me que eu consegui

demonstrar que esta passagem do apóstolo não serve para confirmar essa doutrina[99], que podem pensar estar construída neste capítulo como uma fundação. Eu não tenho, no entanto, um pensamento adequado para tratar dos próprios assuntos abrangidos neste capítulo mais extensivamente, porque isto será feito mais apropriadamente em outro momento, quando o considerarmos de forma abstrata, e não como dependendo da autoridade desta ou daquela passagem.

Se alguém me mostrar que essas coisas não estão em conformidade com o sentimento de Paulo, eu estarei pronto para dar a questão por vencida; e, se alguém provar que elas são incompatíveis com a analogia da fé, eu estarei pronto para reconhecer a falha e abandonar o erro.[100]

[1] Forma latinizada de Jacob Harmenszoon.

2 Forma latinizada de Jelle Hotze.

3 Cf. BANGS, Carl O. Armínio: Um Estudo da Reforma Holandesa. [Trad. Wellington Carvalho Mariano]. São Paulo, Editora Reflexão, 2015, p.225.

4 Cf. ARMINII, Iacobi. Opera Theologica. Lugduni Batavorum, Godefridum Basson, 1612, pp.778-800.

5 Cf. ARMINIUS, James. Analysis of the Ninth Chapter of the Epistle to the Romans. In: ARMINIUS, James. The Works of James Arminius. [Trad. BAGNALL, W. R.]. Auburn, Derby, and Miller / Buffalo, Derby, Orton and Mulligan, 1853, pp.527-565.

6 STANGLIN, Keith D. & MCCALL, Thomas H. Jacó Armínio – Teólogo da Graça. [Trad. Wellington Carvalho Mariano]. São Paulo, Editora Reflexão, 2016, p.72.

7 A data exata do nascimento de Armínio é controversa. Tradicionalmente, é aceito o dia 10 de outubro de 1560, mas Carl Bangs, especialista na biografia de Armínio, desconsidera essa data, e, em vez disso, situa o nascimento do teólogo holandês em 1559. (Cf. BANGS, Carl O. Armínio: Um Estudo da Reforma Holandesa. [Trad. Wellington Carvalho Mariano]. São Paulo, Editora Reflexão, 2015, pp.29-30).

8 Esta análise de Romanos 9 feita por Armínio foi enviada primeiramente na forma de uma carta ao seu amigo, Gellius Snecanus, e só foi publicada postumamente como um apêndice ao seu Um Exame do Tratado de William Perkins (*Examen Perkinsiani*). (Cf. BOER, William den. God's Twofold Love: The Theology of Jacob Arminius. (1559-1609). [Vol.14]. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht and Co., 2010, p.124).

9 Lat. tenebris, “escuridão”. Figuradamente, “obscuridade”.

10 Lat. difficillimae.

11 A expressão “não para aquele que pratica uma obra, mas para aquele que crê” está baseada em Rm 4:5.

12 Em Um Exame do Tratado de William Perkins, Armínio afirma: “[...] o povo que Deus conheceu de antemão [Rm 11] (v.2), isto é, que Ele conheceu antes, segundo a sua graça, é o povo que cria, e não aquele que buscava a justiça pelas obras da lei (Rm 9.31). [...] Veja o final do capítulo 9 e o início do capítulo 10 [de Romanos]. Eles [os judeus] rejeitaram a fé em Cristo, e se esforçaram para obter a justiça pelas obras da lei, e esta é a razão pela qual não alcançaram a ‘lei da justiça’”. (ARMÍNIO, Jacó. As Obras de Armínio. [Vol. 3]. Rio de Janeiro, CPAD, 2015, pp.455-456. Os acréscimos entre colchetes são nossos).

13 Em seu Um Exame do Tratado de William Perkins, Armínio complementa o seu pensamento acerca desse assunto, dizendo: "Os judeus objetavam que eles, em virtude do concerto e da palavra divina, que foram entregues a eles, eram o povo peculiar de Deus e, portanto, essa honra não poderia ser tirada deles, sem a desgraça e a violação do decreto divino. No entanto, eles afirmavam que a honra mencionada e o título de povo de Deus foi retirado deles pelo apóstolo Paulo, quando considerou somente àqueles que cressem no Cristo que ele pregava como participantes da justiça de Deus e da salvação eterna". (ARMÍNIO, Jacó. As Obras de Armínio. [Vol. 3]. Rio de Janeiro, CPAD, 2015, p.301).

14 Em Um Exame do Tratado de William Perkins, Armínio reitera esse ponto, declarando: “[...] o apóstolo trata ali [em Romanos 9] do decreto pelo qual Deus decidiu justificar e salvar aqueles que seriam herdeiros da justiça e da salvação, não por obras, mas pela fé em Cristo; não do decreto pelo qual Ele decidiu salvar estes ou aqueles, e condenar outros, ou aquele pelo qual Ele decidiu dar fé a alguns, e retê-la de outros. Isto poderia ser mais facilmente demonstrado, com base na passagem, propriamente dita, e todo o contexto [...]”. (ARMÍNIO, Jacó. As Obras de Armínio. [Vol. 3]. Rio de Janeiro, CPAD, 2015, pp.349-350. Os acréscimos entre colchetes são nossos).

15 Lat. Decretum praedestinationis.

16 Teodoro Beza (1519-1605) foi sucessor de Calvino, na academia, em Genebra, na Suíça. Armínio estudou sob os seus cuidados. (Cf. BANGS, Carl O. Armínio: Um Estudo da Reforma Holandesa. [Trad. Wellington Carvalho Mariano]. São Paulo, Editora Reflexão, 2015, p.75).

17 Romanos 9:6a.

18 O texto original de Armínio, apesar de ser escrito em latim, emprega aqui a palavra grega avllhgorikw/j (*allegorikōs*), "alegórico".

19 Cf. Romanos 9:6b-7a.

[20] Cf. Romanos 9:8.

21 Não se deve perder de vista que Armínio está trocando correspondência com seu amigo, Gellius Snecanus.

22 Segundo Kleinman, “silogismo é um tipo de raciocínio em que a conclusão pode ser deduzida com base em uma série de premissas e suposições específicas”. (Cf. KLEINMAN, Paul. Tudo O Que Você Precisa Saber Sobre Filosofia. [Trad. Cristina Sant’Anna]. São Paulo, Editora Gente, 2014, p.25). O leitor perceberá ao longo do texto que Armínio recorre frequentemente aos silogismos a fim de fundamentar a sua argumentação.

23 Lat. duplici typo.

24 Lat. typi filioram carnis et promissionis. Em um trecho de sua réplica à resposta de Junius à sua Nona Proposição, Armínio esclarece o que ele entende por Jacó e Esaú, personagens estes citados em Romanos 9:13: "[...] Jacó e Esaú devem ser considerados, não em si mesmos, e sim como tipos, sendo, o primeiro [Jacó], o tipo dos filhos da promessa, que buscam a justiça que é da fé em Cristo, e o segundo [Esaú], o tipo dos filhos da carne, que buscavam a lei da justiça (Rm 9.31)". (ARMÍNIO, Jacó. As Obras de Armínio. [Vol. 3]. Rio de Janeiro, CPAD, 2015, pp. 98-99. Os acréscimos entre colchetes são nossos).

25 Lat. typorum et antityporum. A palavra “tipo” vem do grego *typos* e significa “impressão, marca, imagem”. O tipo é uma pessoa, evento, objeto ou instituição, que, a despeito de sua existência real, encontra correspondência em uma pessoa, evento, objeto ou instituição posterior, chamada “antítipo”. (Cf. PATZIA, Arthur G. & PETROTTA, Anthony J. Dicionário de Estudos Bíblicos. [Trad. Pedro Wazen de Freitas]. São Paulo, Editora Vida, 2003, pp.156-157).

26 Os termos “maior” e “menor”, reiteradamente mencionados por Armínio, estão relacionados a categorias de raciocínio presentes na Lógica. Para obter maiores informações sobre o assunto, veja: PAIXÃO, Walter. Aprendendo a Raciocinar: Lógica para Iniciantes. São Paulo, Humanitas, 2007, pp.56-58.

27 Lat. immutabilem Dei voluntatem.

28 Lat. praefiguratum.

29 O texto original de Armínio traz o termo grego qeodi,daktoj (*theodídaktos*), que, literalmente, quer dizer "instruído por Deus". Esse vocábulo ocorre uma única vez no Novo Testamento, em 1 Tessalonicenses 4:9.

30 Lat. odio Dei.

31 Romanos 9:11.

32 Em sua Apologia Contra Trinta e Um Artigos Difamatórios, Armínio assim se pronuncia a respeito do decreto segundo a eleição, citado em Romanos 9:11: "Considero esse decreto [segundo a eleição] como o fundamento do cristianismo, da salvação do homem e de sua certeza da salvação; e é disso que o apóstolo [Paulo] trata nos capítulos 9, 10 e 11 de sua Epístola aos Romanos". (ARMÍNIO, Jacó. As Obras de Armínio. [Vol. 1]. Rio de Janeiro, CPAD, 2015, p.262. Os acréscimos entre colchetes são nossos).

33 Para Armínio, a salvação se dá com base na presciência divina da fé em Cristo. O teólogo holandês deixa isso bem claro em um fragmento de Um Exame do Tratado de William Perkins: “[...] não erra aquele que diz que o conhecimento prévio ou a presciência da fé em Cristo é indicada em Romanos 8:29, a menos que acrescente a declaração de que a fé mencionada resulta de nossa própria força, não sendo produzida em nós pelo dom gratuito de Deus. A mesma explicação é provada verdadeira pela passagem a seguir: ‘Os que dantes conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho’. Ninguém é conforme a imagem do Filho de Deus, se não crê nEle. Assim sendo, ninguém é predestinado por Deus a essa conformidade, a não ser que seja considerado um crente [...]”. (Cf. ARMÍNIO, Jacó. As Obras de Armínio. [Vol. 3]. Rio de Janeiro, CPAD, 2015, p.304).

34 Romanos 9:12.

35 Lat. Apostoli auctoritas.

36 Lat. Bezam eiusque sectatores. Em sua argumentação, Armínio critica o calvinismo supralapsariano defendido por Beza e, portanto, se distancia teologicamente daquele que fora seu mentor.

37 Lat. Coryphaeos, “chefe”. De forma figurada, o termo refere-se àquele que mais se destaca em uma determinada arte ou profissão.

38 Gr. Enthymema. É o nome dado a um silogismo no qual se subentende uma premissa.

39 Lat. Quotquot credunt in Christum [...] statuit Deus [...] salvare, “Deus determinou [...] salvar [...] aqueles que creem em Cristo”. Armínio defende aqui um dos importantes axiomas do Arminianismo, o da eleição condicional. Em sua Declaração de Sentimentos, tal proposição é defendida nesses termos: “Deus decretou salvar e condenar certas pessoas em particular. Este decreto tem o seu embasamento na presciência de Deus, pela qual Ele sabe, desde toda a eternidade, que tais indivíduos, por meio de sua graça preventiva, creriam, e por sua graça subsequente perseverariam [...]; e, do mesmo modo, pela sua presciência, Ele conhecia aqueles que não creriam, nem perseverariam”. (Cf. ARMÍNIO, Jacó. As Obras de Armínio. [Vol. 1]. Rio de Janeiro, CPAD, 2015, p.227).

40 Romanos 9:14a.

41 Romanos 9:14b.

42 Lat. bipartita, “bipartida”.

43 Lat. idiomatis Hebraeorum, “idioma hebraico”.

44 Lat. impotentia, “incapacidade, inabilidade”.

45 Em Um Exame do Tratado de William Perkins, Armínio tece o seguinte comentário sobre Romanos 9:16: “Em Romanos 9.16, onde está escrito: ‘não depende do que quer, nem do que corre, mas de Deus, que se compadece’, a palavra ‘justiça’ está subentendida. Pois a discussão, nesse trecho, é com referência àqueles a quem a justiça é, propriamente, imputada, e não àqueles que trabalham, mas àqueles que creem, ou seja, a justiça não é obtida por aquele que quer ou por aquele que corre, mas por aquele de quem ‘Deus se compadece’, a saber, o fiel”. (ARMÍNIO, Jacó. As Obras de Armínio. [Vol. 3]. Rio de Janeiro, CPAD, 2015, p.453).

46 Para Armínio, Faraó não é punido por Deus arbitrariamente, mas com justiça, visto que ele é compreendido pelo teólogo holandês como um “filho da carne”.

47 Lat. Herculea clava, “clava de Hércules”.

48 Lat. Alexandri Magni gladius, “espada de Alexandre, o Grande”.

49 Romanos 9:19a.

50 Romanos 9:19b.

51 du,namij (Gr. *dynamis*), “poder, força”; evnergei,aj (Gr. *energeias*), “poder operativo”.

52 Lat. nullo interveniente decreto impediatur, “sem o impedimento de um decreto interveniente”.

53 Lat. (de ipso acto loquor), “eu falo do próprio ato [do pecado]”.

54 Lat. conditione.

55 Aqui, Armínio critica a concepção da existência de um decreto divino “secreto” ou “oculto” que hipoteticamente intervém nas ações das pessoas, por exemplo, impedindo-as de fazer aquilo que a própria lei divina ordena que façam.

56 Lat. Huiusmodi enim actio quae est inevitabilis ob decreti alicuius determinationem, peccati nomen non meretur, “Esta ação que é inevitável por causa da determinação de algum decreto, não merece o nome de pecado”.

57 Lat. *duae in Deo [...] voluntates sibi invicem contrariae*, “duas vontades em Deus [...] contrárias uma a outra”.

58 Lat. oculta et revelata.

59 Para uma crítica de Armínio sobre os conceitos de vontade divina “oculta” e “revelada”, veja: ARMÍNIO, Jacó. As Obras de Armínio. [Vol. 3]. Rio de Janeiro, CPAD, 2015, p.296.

60 Lat. beneplaciti vel signi, "Beneplácito ou sinal".

61 Lat. efficacem [...] inefficacem, “eficaz [...] ineficaz”.

62 Lat. resistitur […] resisti nequit, "resistida […] não pode ser resistida".

63 Lat. Labyrinthos. Figuradamente, “complicação, dificuldade”.

64 Lat. voluntate Dei occulta, “vontade secreta de Deus”.

65 Lat. peccatores in peccatis adversus Dei patientiam, eos ad repiscentiam invitantis, perseverantes, esse illos quos Deus vult indurare, “os pecadores que perseveram no pecado contra a paciência de Deus, que os convida ao arrependimento, são aqueles que Deus deseja endurecer”.

66 Lat. nobis occultum, “escondido de nós”.

67 Lat. Deus enim cogere non potest, nec voluntas cogi, “Deus não pode forçar, nem a vontade obrigar”.

68 Lat. libera voluntate, “livre vontade”.

69 Em Um Exame do Tratado de William Perkins, Armínio critica a noção Perkinsiana de que vontade divina retratada em Romanos 9 (e explicitamente mencionada no versículo 19) seja a chamada "vontade antecedente", e não a "vontade consequente". Segundo Armínio, "O senhor [William Perkins] afirma [...] que 'a vontade [divina], a que Romanos 9 faz referência, é a antecedente, não sendo possível resistir a ela'. Cabe ao senhor provar essa afirmação. A própria afirmação diz, uma vez que o assunto, nessa passagem, é a vontade de Deus, pela qual Ele endurece, e tem misericórdia, que são efeitos divinos, seguindo atos da criatura, que são pecaminosos, chamados pecado, que a vontade aqui mencionada é consequente, e não antecedente". (ARMÍNIO, Jacó. As Obras de Armínio. [Vol. 3]. Rio de Janeiro, CPAD, 2015, pp.435-436. Os acréscimos entre colchetes são nossos). Ainda em seu exame do pensamento Perkinsiano, Armínio define as vontades "antecedente" e "consequente" em Deus da seguinte maneira: "Pode ser, então, considerada antecedente a vontade pela qual Deus quer alguma coisa com relação à criatura (em nossa discussão, uma criatura racional), anterior a qualquer ato da criatura ou a algum ato particular dela. Assim, Ele desejou que todos os homens, e cada um deles, fossem salvos. A vontade consequente de Deus é aquela pela qual Ele deseja alguma coisa com referência a uma criatura racional, depois de algum ato ou muitos atos da criatura. Assim, Ele deseja que aqueles que creem e perseveram na fé sejam salvos, mas que aqueles que são

incrédulos e impenitentes permaneçam sob condenação”. (Idem, Ibidem, p.432).

70 Romanos 9:20a.

71 Romanos 9:20b.

72 Romanos 9:21.

73 Armínio refere-se a Gellius Snecanus.

74 *Est* evxousi,a *non* du,namij, “É autoridade [eksousia], não poder [dynamis]”.

75 Lat. humanum genus nondum conditum, nedum corruptum, "a raça humana ainda não criada, menos ainda corrompida". Beza defende o supralapsarianismo (do prefixo latino, *supra*, "acima, antes de"; e do substantivo *lapsus*, "queda"), isto é, a crença de que na ordem dos decretos divinos, Deus, antes de criar o mundo, decidiu primeiramente predestinar alguns indivíduos (ainda não considerados enquanto criados ou caídos) para a vida eterna e outros para a condenação eterna. Tal crença ficou conhecida como "dupla predestinação".

76 Lat. massam perditionis, “massa de perdição”. Essa interpretação de Agostinho é encontrada, por exemplo, nos seguintes textos: “Dado que a nossa natureza pecou no paraíso, formamos uma geração morta pela mesma providência divina, não segundo o céu, senão conforme a terra, e todos temos sido feitos uma massa de barro, que é a massa do pecado” (Sobre 83 Diversas Questões, 68:3) e “Com razão, pareceria injusto que se fizessem os vasos de ira para perdição, se toda massa já não estivesse condenada por Adão. Logo, que dessa procedência se façam vasos de ira, pertence ao castigo devido [...]” (Carta a Optato, 190:3:9). (Cf. ODEN, Thomas C. [Ed.]. La Biblia Comentada por Los Padres de La Iglesia – Romanos. [Tomo 6]. Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2000, pp.366-367).

77 Segundo Bangs, “Armínio prefere seguir Agostinho, interpretando a palavra [massa] como uma massa perditionis, um agregado de homens caídos”. (Cf. BANGS, Carl O. Armínio: Um Estudo da Reforma Holandesa. [Trad. Wellington Carvalho Mariano]. São Paulo, Editora Reflexão, 2015, p.230. O acréscimo entre colchetes é nosso).

78 Em sua Declaração de Sentimentos, Armínio defende a doutrina da resistibilidade da graça, nesses termos: “Toda a controvérsia [sobre a graça] se reduz à solução desta questão: ‘A graça de Deus é uma certa força irresistível?’. Ou seja, a controvérsia [...] se refere apenas ao modo de operação [da graça], irresistível ou não. Com relação a este tópico, creio eu, de acordo com as Escrituras, que muitas pessoas resistem ao Espírito Santo e rejeitam a graça que lhes é oferecida”. (ARMÍNIO, Jacó. As Obras de Armínio. [Vol. 1]. Rio de Janeiro, CPAD, 2015, p.232. Os acréscimos entre colchetes são nossos).

79 Lat. praeposteram explicandi, “explicação absurda (ilógica)”.

80 Em Um Exame do Tratado de William Perkins, Armínio explica a expressão “fazer um vaso para ira” da seguinte maneira: “[...] ‘fazer um vaso para ira’ não significa pecar ou tornar alguém digno da ira, pelo pecado, mas significa destinar à justa ira aquele que pecou e assim se tornou digno de ira, o que é um ato do juízo divino, e, na verdade, peremptório, porque é um ato de reprovação, mas faz referência ao homem como um pecador, pois somente o pecado é a causa merecedora de ira”. (ARMÍNIO, Jacó. As Obras de Armínio. [Vol. 3]. Rio de Janeiro, CPAD, 2015, p.348).

81 Estes atributos divinos, entre outros, são conhecidos em Teologia como “atributos comunicáveis”, ou seja, são características divinas que podem ser encontradas na natureza humana, mas em grau inferior.

82 Estes atributos divinos, entre outros, são conhecidos em Teologia como “atributos incomunicáveis”, por se tratarem de características exclusivamente divinas, as quais não encontram correspondência na natureza humana.

83 Armínio tem em mente o conceito de criação do homem a partir do nada, ou seja, a *creatio ex nihilo*, “criação do nada”.

84 Tertuliano, em sua obra Contra Marcião, Capítulo 12, declarou que “ela [a justiça] foi estabelecida para estar nEle, seu Senhor, [como] o árbitro de Suas obras”. (Cf. ROBERTS, Alexander, DONALDSON, James & COXE, Arthur Cleveland. [Eds.]. The Ante-Nicene Fathers. [Volume III | Latin Christianity]. New York, Cosimo Classics, 2007, p.307. Os acréscimos entre colchetes são nossos).

85 O Salmo 8:5, ao se referir ao homem enquanto criação divina, declara que Deus o coroou de “glória” e de “honra”.

86 Lat. nulla Dei ad hoc cooperatione concurrente, “com nenhuma cooperação de Deus simultânea”.

87 Lat. liberi arbitrii, “livre-arbítrio, liberdade de escolha”.

88 Lat. Iesum Christum, Mediatorem, “Jesus Cristo, o Mediador”.

89 A linguagem empregada por Armínio evoca tanto a ideia da morte vicária de Cristo, quanto o conceito daquela doutrina que ficaria conhecida como “expiação ilimitada”. Para obter maiores informações a respeito do pensamento de Armínio sobre o significado da expiação, veja: VAILATTI, Carlos Augusto. Expiação Ilimitada. São Paulo, Editora Reflexão, 2015.

90 Lat. Homo se facit vas malum, sive peccatorem, "O homem faz-se um vaso mau, ou pecador".

91 Em sua Quinta Proposição, Armínio escreveu: “Deus decidiu, pela sua graça, livrar alguns da raça humana – que estavam caídos, e que permaneciam como uma massa sem forma (Rm 9.21) – da perdição e da corrupção, para a declaração da sua misericórdia; mas deixar, na mesma massa, ou pelo menos, condenar, devido à impenitência final, outros, para exemplificar tanto a liberdade de sua graça gratuita, com relação aos vasos de glória e misericórdia, como da sua justiça, com relação aos vasos de desonra e ira”. (ARMÍNIO, Jacó. As Obras de Armínio. [Vol. 3]. Rio de Janeiro, CPAD, 2015, p.42).

92 Lat. absurdi, “absurdo”.

93 A expressão analogia da fé (do latim, *analogia fidei*) é o nome dado à "doutrina segundo a qual passagens da Escritura cujo sentido é conhecido iluminam porções escriturísticas de sentido obscuro". (Cf. ERICKSON, Millard J. Conciso Dicionário de Teologia Cristã. [Trads. Darci Dusilek e Arsenio Firmino de Novaes Netto]. Rio de Janeiro, JUERP, 1995, p.13).

94 Romanos 9:22.

95 Lat. patientiam et mansuetudinem, “paciência e delicadeza”.

96 Lat. sed diu magna lenitate et patientia illos tolerat, ad poenitentiam invitans et resipiscentiam exspectans, “mas, os tolera com muita longanimidade e paciência, convidando-os à penitência e esperando por seu arrependimento”.

97 Lat. corde duro, “coração duro (endurecido)”.

98 Lat. contemnunt, “desprezam, desdenham”.

99 Armínio refere-se à doutrina supralapsariana, defendida por Beza e seus seguidores.

100 Este último parágrafo com o qual Armínio encerra a sua carta endereçada a Gellius Snecanus é redigido na forma de um poema, que, segundo Nichols, ficaria assim: “Se algum homem me mostrar *Que eu com Paulo estou a discordar* Com prontidão me absterei *De meu próprio sentido, e o seu reterei:* Mas se, ainda, alguém mostrar *Que na fé um golpe mortal desferi* Com profundo pesar meu pecado irei assumir / E buscar meu erro reparar”. (Cf. NICHOLS, William. The Writings of James Arminius. Apud: BANGS, Carl O. Armínio: Um Estudo da Reforma Holandesa. [Trad. Wellington Carvalho Mariano]. São Paulo, Editora Reflexão, 2015, p.231).